

The University of Chicago
Libraries



GIFT OF

MRS. ERNEST FREUND

E. [illegible]
16-6 88

Bamberg. (398.)

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.



Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.



Achtunddreissigster Band.

Die Metaphysik des Aristoteles.

Erster Band.



Berlin, 1871.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

Die

Metaphysik

des

Aristoteles.

Uebersetzt, erläutert und mit einer Lebensbeschreibung des Aristoteles versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

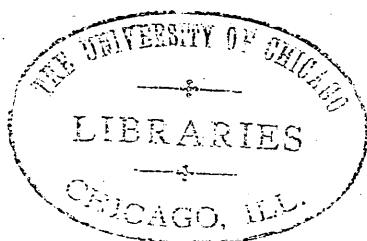
Erster Band.

Berlin, 1871.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

PA3898
.M5K6



Classics

Gift of Mrs. Ernst Freund

1466987

Vorrede.

Der hier folgenden Uebersetzung der Metaphysik des Aristoteles liegt der Text nach der Becker'schen Ausgabe zu Grunde. Neuere Herausgeber der Metaphysik, wie Schwegler und Bonitz, haben zwar viele beachtenswerthe Vorschläge zur weiteren Berichtigung des Textes gemacht, indess haben sie selbst diese Vorschläge noch nicht in den Text ihrer Ausgaben aufgenommen, und es schien deshalb rathsam, auch hier bei dem Becker'schen Text als der allgemein anerkannten Vulgata stehen zu bleiben; zumal die Verbesserungsvorschläge meist nur eine höhere Deutlichkeit oder Eleganz des Ausdruckes bezwecken, während Aristoteles in seiner bequemen, ja oft nachlässigen Schreibweise diese Mängel leicht selbst verschuldet haben kann.

An deutschen Uebersetzungen sind bis jetzt die von Hengstenberg, Bonn 1824, die von Schwegler, Tübingen 1847, und die von Rieckher, Stuttgart 1860, vorhanden. Jede Uebersetzung der Schriften des Aristoteles, insbesondere aber die der Metaphysik, hat mit grossen Schwierigkeiten zu kämpfen. Aristoteles hat offenbar seine Schriften für Leser verfasst, welche mit seiner Philosophie so wie mit der seiner Vorgänger, insbesondere mit der Philosophie Plato's, der Pythagoreer, der Eleaten und mit den Kunstgriffen der Sophisten genau bekannt waren. Ar. hat dreizehn Jahre vor zahlreichen Zuhörern und Schülern im Lykeion zu Athen seine Philosophie in mündlichen Vorträgen gelehrt, und die meisten seiner Schriften wahrscheinlich während dieses Zeitraumes abgefasst. So war es natürlich, dass seine mündlichen und schriftlichen Darstellungen einander ergänzten; zumal in

jener Zeit, wo man noch nicht gewöhnt war, aus Schriften allein seine Kenntnisse zu schöpfen, sondern die mündliche Unterhaltung mit dem Lehrer nach dem Beispiel des Sokrates, des Plato und der Sophisten noch die Hauptquelle der Belehrung blieb. Schon bei den Dialogen Plato's empfindet deshalb der heutige Leser den Mangel dieses ergänzenden mündlichen Elements; aber in viel höherem Maasse ist dies bei der Schriften des Ar., namentlich der Metaphysik, der Fall. Bei der gedrängten Darstellungsweise des Ar. werden die Ansichten seiner Vorgänger wie seine eignen oft so kurz und unvollständig ausgesprochen, dass ohne anderweite genaue Kenntniss dieser Lehren das Verständniss unmöglich ist. Ebenso hebt A. bei seinen Beweisen und Begründungen nur den Hauptpunkt hervor; das Uebrige wird gleichsam verschluckt, da die Sache dem A. von seinen langjährigen Vorträgen her so geläufig war, dass ihm alles Weitere als selbstverständlich erschien. Dazu kommt, trotz aller Schärfe der Gedanken, eine Nachlässigkeit und Bequemlichkeit im Ausdruck, welche Zweideutigkeiten und Unvollständigkeiten nicht beachtet, weil dem Verfasser es genügte, dass in seinem Kopfe Alles klar war. Sein Stil gleicht in dieser Beziehung dem Vortrage eines genialen Virtuosen, welcher sich durch das verstimmte Instrument und durch hastige Fehlgriffe nicht stören lässt, weil er die Musik mehr in seinem Innern als mit seinen Ohren hört.

Unter solchen Umständen ist eine wortgetreue Uebersetzung des A. unmöglich. Schon die alten lateinischen Uebersetzungen des Bessarion und des Moerbecka liefern dafür den Beweis; und die deutsche Uebersetzung der Metaphysik von Hengstenberg, so wie die der Bücher über die Seele von Weisse, welche diese Worttreue festhalten, zeigen, dass man damit nur ein monströses Werk zu Tage fördert, was weder der Deutsche noch der Grieche verstehen kann. Um dem zu entgehen, geriethen Garve und die französischen Uebersetzer in das andere Extrem; sie gaben eine freie, der modernen Sprache angemessene Uebersetzung, aber verwischten damit die Eigenthümlichkeit der Ausdrucksweise und des Gedankens und waren genöthigt, in die Uebersetzung zugleich eine Erläuterung des Gedankens einzuschieben, deren Richtigkeit oft grossen Bedenken unterliegt, und die jedenfalls die Uebersetzung

zu einem Gemisch von Gedanken des Autors und des Uebersetzers macht. Die neuern deutschen Uebersetzungen haben deshalb einen Mittelweg einzuschlagen versucht, und die Uebersetzungen von Zell, Prantl, Schwegler, Wimmer, Stahr und Ueberweg haben diesen Mittelweg mit vieler Gewandtheit verfolgt. Offenbar kann hier aber noch ein Unterschied eingehalten werden, je nachdem die Uebersetzung mit oder ohne Erläuterungen gegeben wird. Im ersten Fall ist der Uebersetzer weit günstiger gestellt; er kann die Uebersetzung wortgetreuer halten, da die Erläuterungen die dafür nöthige Hülfe bieten. Aus diesem Grunde hat auch die hier folgende Uebersetzung getreuer gehalten werden können als die von Schwegler und Rieckher. Sie mag sich freilich deshalb weniger angenehm und leicht als jene lesen; allein da diese Schrift nicht der Unterhaltung dienen soll, und die Erläuterungen die Härten und Dunkelheiten des Textes beseitigen, so schien dem Unterzeichneten diese grössere Treue in Wiedergabe des Originals das Wichtigere. Nur so kann man A. in seiner ganzen Eigenthümlichkeit kennen lernen, und es ist daher diese Treue selbst in dem schleppenden Periodenbau festgehalten worden, den A. in seiner bequemen Schreibweise sich vielfach erlaubt. Wenn deshalb der Stil der Uebersetzung durch seine Schwerfälligkeit verletzen sollte, so trifft dies den Autor selbst, dessen Mängel der Leser ebenso wie seine Vorzüge mit in den Kauf zu nehmen hat. Man darf auch nicht meinen, dass die alten Griechen das Original leichter verstanden haben werden, wie der heutige Deutsche diese Uebersetzung; offenbar hatten auch Jene viel unter der gewaltsamen, verschrobenen und verkünstelten Behandlung der Sprache zu leiden, zu welcher A. trotz der Biegsamkeit des Griechischen sich dem Gedanken zu Liebe verleiten lässt.

Ein anderer Unterschied der jetzigen Uebersetzung gegen die bisherigen liegt in der Vermeidung aller philosophischen Kunstausdrücke. Selbst die besten Uebersetzer haben bisher geglaubt, ohne dergleichen Ausdrücke, wie Substanz, Substrat, Prinzip, Qualität, Quantität, Realität, Idealität, Subjektivität, Objektivität, Potentialität u. s. w. nicht fortkommen zu können. Allein als A. schrieb, bestanden diese Kunstausdrücke noch nicht oder nur in sehr geringer Zahl; A. musste die Worte für seine philo-

sophischen Begriffe sich selbst aus der Sprache seines Volkes aussuchen und ausbilden. Dies hat er bekanntlich mit so grossem Erfolge gethan, dass beinahe die ganze philosophische Kunstsprache sich auf A. zurückführen lässt und meistentheils nur in der lateinischen Uebersetzung seiner griechichen Worte besteht. Deshalb könnte der Gebrauch dieser lateinischen Worte vielleicht sich rechtfertigen, zumal man an ihnen bereits ein leichtes und allgemein verständliches Mittel zur Bezeichnung der philosophischen Begriffe zu besitzen vermeinen könnte; allein dem ist nicht so. Gerade durch den fortwährenden Gebrauch dieser lateinischen Ausdrücke, die man schon in der Schule aufnimmt, ist die Bedeutung derselben verflacht und verdunkelt worden. Man hat die Worte in einem Alter aufgenommen, wo der damit bezeichnete Begriff für den Knaben noch unfassbar war, und man hat sich an die fortwährende Ausgabe und Einnahme dieser Münze so gewöhnt, dass man kaum noch ihren Gehalt kennt oder beachtet. Dazu kommt, dass die wichtigsten dieser Kunstausdrücke in der neuern, namentlich in der Hegel'schen Philosophie eine veränderte Bedeutung erhalten haben, und damit deren Sinn für die meisten Leser nicht blos dunkel, sondern auch zweideutig geworden ist.

Offenbar bleibt auch hier die Uebersetzung dem Geiste des Originals näher, wenn sie sich in dieselbe Lage versetzt, d. h., wenn der Uebersetzer ebenso, wie A. es musste, aus der lebendigen Sprache seines Volkes die den Begriffen am besten entsprechenden deutschen Ausdrücke aufsucht und auswählt. Es wird damit jene naive Ursprünglichkeit des Ausdrucks wiedergewonnen, welche die Schriften des A. für die Griechen hatten, und der Leser wird genöthigt, bei den Ausdrücken sich etwas zu denken; während er bei jenen landläufigen Kunstausdrücken nur zu leicht mit dem Laute sich genügen lässt und aus Respekt vor der darin verborgenen Weisheit es gar nicht versucht, einen klaren Begriff damit zu verbinden.

So viel über die Uebersetzung. Was nun die beigegebenen Erläuterungen anlangt, so waren sie, auch abgesehen von der für die Philosophische Bibliothek geltenden Regel, bei dieser Schrift des A. unvermeidlich. Bekanntlich hat schon das Alterthum eine solche Erläuterung der Schriften des A. für nothwendig gehalten, und zwar

zu einer Zeit, wo die alte griechiche Sprache noch in voller Lebendigkeit bestand. Der Grund dafür liegt also in den Schriften des A. selbst. Schon Alexander von Aphrodisias hat um 200 nach Christus einen Kommentar zu einem Theil der Metaphysik verfasst, der im Alterthum als musterhaft galt. Ihm folgten die Kommentare des Asklepius, des Syrianus, des Philoponus und Themistius bis um das Jahr 500. Im Mittelalter haben Avicenus, Averroes und Andere Kommentare geliefert. Neuerlich sind beinahe gleichzeitig die vortrefflichen Kommentare von Schwegler und Bonitz 1847 bis 1849 erschienen, welche Beide sich auch mit der sachlichen Erklärung befassen. Dies zeigt, dass die Schriften des A. mehr wie die eines andern alten Philosophen der Erläuterung bedürfen. Die äussern Ursachen für das schwierige Verständniss derselben sind bereits oben angedeutet worden; gesteigert wird dasselbe durch die Zweideutigkeit vieler der wichtigsten Ausdrüke und durch die Neigung des A., die blossen Beiworte in der Form von Hauptworten zu gebrauchen, wodurch zwar der philosophische Gedanke oft schärfer bezeichnet, aber doch der Sinn leicht verdunkelt wird, da das Substantiv nicht immer entbehrt werden kann, und der Leser in Verlegenheit geräth, was er als solches zu nehmen hat. Als Beispiel kann der Anfang der Kategorien genannt werden, wo man nicht weiss, ob das: Gleichnamig und Gleichbedeutend (*homonym* und *synonym*) auf die Worte oder die Gegenstände zu beziehen ist. Jede Seite der Schriften des A. bietet ähnliche Fälle. Dazu kommt die abspringende, unruhige Folge der Gedanken und des Inhaltes selbst. Schon die gestörte Ordnung der einzelnen Bücher zeigt, dass A. bei dieser Schrift nicht sorgsam genug verfahren ist, oder sie nicht vollendet hat. Wenn auch die Schuld der jetzigen Verwirrung zunächst die späteren Ordner der Schriften trifft, so würde sie doch kaum haben eintreten können, wenn A. selbst dem Werke eine systematische Ordnung und einen festen Abschluss gegeben hätte. Aber auch innerhalb der einzelnen Bücher und Kapitel, wo Alles ächt ist, tritt vielfach derselbe Mangel an systematischer Gedankenfolge hervor.

Die Erläuterungen können nun ein doppeltes Ziel verfolgen. Das eine beschränkt sich auf die Ermittelung der

wahren und deutlichen Meinung des A. selbst. Dieses Ziel ist von den bisherigen alten und neuen Kommentatoren beinahe ausschliesslich verfolgt worden; auch Schwegler und Bonitz begnügen sich nach Trendlenburg's Vorgang bei den Büchern über die Seele, den Gedanken des A. klar zu stellen und aus Parallelstellen zu erläutern, ohne auf philosophische Kritik sich einzulassen. Eine solche Richtung ist gewiss höchst schätzenswerth und verdienstlich; allein sie genügt weder der Aufgabe der Philosophischen Bibliothek, noch selbst zum vollen Verständniss des A.; ja sie kann leicht den Leser in seinen bessern Einsichten verwirren, wenn er sieht, mit welcher Ehrfurcht die definitiven Aussprüche des A. gleich einer unübertrefflichen Weisheit behandelt werden. Zur Förderung der philosophischen Bildung durch A. gehört deshalb nothwendig, dass auch die Mängel und Bedenken seiner Lehre hervorgehoben werden. Keine Wissenschaft kann einer solchen Opposition weniger entbehren als die Philosophie, da hier das Korrektiv der Anschauung und Beobachtung fehlt. Es kommt dabei weniger darauf an, den Leser zu einer anderen Ansicht zu bekehren, als ihn auf die vorhandenen Bedenken aufmerksam zu machen und so ihn zu nöthigen, sich selbst innerhalb des von dem Autor errichteten Gebäudes zu orientiren. Wenn es ihm darin gefällt, mag er darin bleiben, aber um so mehr hat er sich dann gegen Angriffe von aussen zu verwahren und die schwachen Punkte des Gebäudes kennen zu lernen, was ohne Beachtung der Gegner und ihrer Waffen unmöglich ist.

Es ist dies doppelt nothwendig für einen Leser, der mit der alten, insbesondere der Philosophie des A. nicht schon bekannt ist. Eine grosse Anzahl seiner wichtigsten Kategorien liegen dem Verständniss der Gegenwart ganz fern; die Philosophie der Griechen war zu des A. Zeit bereits in ein spitzfindiges Deduziren aus angeblichen Axiomen gerathen, die jetzt längst verlassen sind und der realistischen Auffassung der Dinge im Sinne der modernen Naturforschung Platz gemacht haben. Für diese Leser bleibt die Schreib- und Denkweise des A. oft ganz unfassbar; die weiten Beziehungen, die scharfsinnigen Unterscheidungen, die Feinheit der Gedanken werden von ihm nicht verstanden, weil der harte Stil, der schwerfällige

Ausdruck und die fremden Begriffe dies Alles verhüllen.

Deshalb ist hier neben der Erläuterung des Aristotelischen Gedankens selbst auch eine Kritik desselben und eine Vergleichung mit späteren Systemen verbunden worden. Insbesondere ist diese Vergleichung auch auf das System ausgedehnt worden, was der modernen Naturwissenschaft zu Grunde liegt, und dessen Wurzeln bis in die Voraristotelische Philosophie reichen. Die Lehre des A. erhält dadurch eine viel nähere Beziehung auf die Gegenwart, als man ihr sonst einzuräumen gewöhnt ist, und Vieles wird bedeutend und interessant, was man ohnedem als längst abgethan, kaum der näheren Beachtung werth gehalten hätte. Jedenfalls wird es nur auf diese Weise möglich sein, die Leser an die Schrift zu fesseln und bei derselben bis zum Ende zu erhalten.

An sich, und abgesehen von diesen Erwägungen, hat diese Schrift des A. wenig Anziehendes. Sie beginnt mit einer dürftigen und einseitigen Geschichte der Philosophie bis zu des A. Zeit, behandelt dann die wichtigsten Fragen zunächst nur in der Form, dass die Gründe für und gegen äusserlich neben einander gestellt werden, ohne dass eine Entscheidung erfolgt. Erst in dem 4. Buche werden einige dieser Fragen erledigt und dann ein ermüdender indirekter Beweis für den Satz, dass das sich Widersprechende nicht ist, angetreten, obgleich A. selbst dabei anerkennt, dass aller Beweis dafür unmöglich sei. Im 5. Buche springt die Darstellung auf eine lexikalische Erläuterung der wichtigern philosophischen Kunstausdrücke über und beginnt erst gegen die Mitte des Werkes mit seiner eigentlichen Aufgabe, das Seiende als solches zu erkennen. Auch hier beschäftigt sich das 6. Buch zunächst mit dem hohlen, nichtssagenden Begriffe des „Nebenbei-Seienden“, und erst in dem 7. Buch wird nach mancherlei Abschweifungen der Grundgedanke des Werkes entwickelt, wonach der Stoff nur das „dem Vermögen nach Seiende“ und erst die Form oder der Begriff das Wirkliche in der Welt ist. Dabei bleibt aber an dieser Form (ειδος) die Zweideutigkeit haften, dass sie bald als ein Sein, bald als ein Wissen dargestellt wird. Im 9. Buche wird dann der Unterschied des Möglichen oder Vermögens und der Wirklichkeit ausführlich entwickelt, und

es werden diese Begriffe zu einer der wichtigsten Kategorien der Aristotelischen Philosophie erhoben, obgleich A. nebenbei selbst anerkennt, dass das dem Vermögen nach Seiende nur ein nutzloses Duplikat des Wirklichen sei, was blos aus diesem seinen Inhalt schöpfen könne. Im 10. Buche werden ohne alle Vermittelung eine Anzahl von Beziehungsformen des Denkens erörtert, wobei indess A. deren besondere Natur mehr instinktiv fühlt, als klar erkennt und den wichtigen Satz, dass sie kein Bild eines Seienden sind, bald andeutet, bald wieder aufgiebt. Im 11. Buche und einem Theil des 12. Buches wird der Inhalt der vorhergehenden Bücher kurz wiederholt und dann endlich, als Ziel des ganzen Werkes eine Lehre von Gott geboten, die ein Gemisch von Philosophie und Religion ist, obgleich ihr die Form einer logischen Begründung gegeben wird. Insbesondere abschreckend ist der astronomische Anhang, wo aus den Planetensphären das Dasein von einigen vierzig Nebengöttern bewiesen wird, deren Stellung zu dem Gott der obersten Sphäre ganz unbestimmt bleibt. Die beiden letzten Bücher sind nur ein Anhang, mit einer eingehenden Kritik der Pythagoreischen und Platonischen Zahlen- und Ideenlehre, welche für die Zeit des A., wo diese Lehren die herrschende Philosophie bildeten, ihren Werth gehabt haben mag, aber für die Gegenwart kaum noch geniessbar ist, da diese Lehren dem heutigen Vorstellen ganz fern liegen und zum Theil kaum verständlich sind. Dazu kommt, dass A. ihre Kenntniss bei seinen Lesern voraussetzt, sie deshalh nur ganz kurz andeutet, während doch für uns die Quellen verloren gegangen sind, und der Leser diese Lehren erst mühsam aus diesen spärlichen Andeutungen sich zusammensuchen muss. Dabei macht ihre Widerlegung durch A. einen ermüdenden Eindruck, weil A. diese halb mystischen, grossentheils der Phantasie und dem Gefühl entstammenden Lehren in rein verstandesmässigem Sinne auffasst, mit rein logischen Waffen bekämpft und darüber ihren tiefern Sinn übersieht.

Hat man endlich den Schluss erreicht, und fasst man das Ganze zusammen, so drängt sich vor Allem die Ueberzeugung hervor, dass A. als der ächte Vater der Scholastik des Mittelalters gelten muss. Die scholastiche Philosophie hat nicht blos unmittelbar die Grundbegriffe

und Grundlehren des A. aufgenommen, sondern ihre ganze Richtung ist auch durch diese „erste Philosophie“ des A. und seine ihr verwandten Schriften bestimmt worden. Hierher gehört, um nur Einzelnes zu nennen, zunächst das in dieser Schrift hervortretende Bestreben, das Seiende in blosse Beziehungsformen aufzulösen. Deshalb werden die Dinge zu „Ursachen“; das Besondere wird zu „Unterschieden“; der Inhalt eines fremden Gebiets wird zu dem „Nebenbei-Seienden“, das Wirkliche bekommt sein Nebelbild in dem „Dem Vermögen nach Seienden“; der reiche Inhalt eines Gebiets wird in „Gegensätze“, „Gegentheile“ und „Beraubungen“ umgewandelt; das Mögliche wird zu dem „Nicht-Unmöglichen“ u. s. w.

Umgekehrt werden die Beziehungsformen zu einem Seienden gemacht und damit eine trübe Mischung von Sein und Wissen herbeigeführt. Das „Nicht-Sein“, das „Wahr- und das Falsch-Sein“ gelten als Arten des Seienden selbst; das „Gleich“ und das „Ungleich“, die „Zahlen“, die „Verhältnisse der Dinge“ überhaupt werden als ein Seiendes genommen. Um das Bedenkliche solcher Annahmen zu mildern, wird das Sein in mannichfache Unterarten und in höhere und niedere Grade eingetheilt.

Aber A. begnügt sich nicht damit, sondern in Folge seiner Vermischung der Beziehungsformen (*τα προς τι*) mit dem Seienden steht er nicht an, die für jene Beziehungsformen geltenden Regeln zu Gesetzen der Natur zu erheben, indem er sie aus einer oberflächlichen Erfahrung mit einem Inhalte ausfüllt und so den Schein erreicht, als könnten die wichtigsten Fragen über Gott und die Welt mittelst blossen Denkens und mit verschlossenen Augen beantwortet werden. Hierher gehören beispielsweise die Sätze: dass alles Entstehen aus Entgegengesetztem erfolge; dass die Gegensätze in eine Wissenschaft gehören; dass das Mittlere ein Erstes, und deshalb die Welt einen Anfang habe; dass zu allem Wirklichen ein Sein dem Vermögen nach gehöre; dass alles Leidlose vollendet sei; dass es ein objektiv Zufälliges gebe, u. s. w.

Zu dieser scholastischen Richtung gehört ferner das Bestreben, Dinge unter einen Begriff zu zwängen, die dafür gar nicht geeignet sind und dadurch ihren wesentlichen Inhalt einbüssen. Die Darstellung erhält

dadurch eine Zweideutigkeit und Unverständlichkeit, mit welcher der Leser fortwährend zu kämpfen hat. Dahin gehört die synonyme Behandlung der Ursachen, Elemente und Anfänge; ferner die Unterordnung des Stoffes, der Form, der Kraft und des Zweckes unter die eine Kategorie der Ursache; ebenso die Unterordnung der Vergrösserung und der Veränderung unter den Begriff der Bewegung. Ebendaher kommen die vielen Bedeutungen der wichtigsten Ausdrücke, so dass A. selbst darauf aufmerksam machen muss; daher die vielen Bedeutungen des „Seins“, des „Früher“ und „Später“, des „Nebenbei“; daher die Zusammenstellung des „Vermögens“ als „Kraft“ mit der Beziehungsform des „Möglichen“, und der „Wirklichkeit“ mit der „Wirksamkeit“. Diese Richtung erschwert nicht blos das Verständniss der Darstellung, sondern sie hat, was viel bedenklicher ist, die Philosophie selbst auf Abwege geführt. In dem Streben nach der höchsten Einheit und Einordnung des Mannichfachen unter höchste Kategorien ist oft der wichigste Inhalt der Dinge bei Seite geworfen und nur die Schale zurückbehalten worden.

Diese scholastische Richtung tritt ferner in dem Vorherrschen der indirekten Beweise und Widerlegungen auf. Anstatt den Ursprung der gegnerischen Ansicht aufzusuchen, da den Fehlschritt zu zeigen und damit das Falsche von innen aus zu widerlegen, ist die Schrift mit indirekten Widerlegungen der Gegner bis zum Uebermaass angefüllt, wobei der Leser im besten Falle wohl anerkennen muss, dass der Satz des Gegners zu verkehrten Folgen führt, aber über den wahren Sachverhalt nach wie vor im Dunkeln bleibt.

Vor Allem zeigt sich diese scholastische Richtung in dem Zurücktreten der sorgsamen Beobachtung des Seienden. Statt deren wird eine leichtfertige Induktion allgemeiner Sätze aus dem unzureichenden und ungesichteten Material der täglichen Erfahrung benutzt, und an Stelle der Untersuchung der D i n g e selbst tritt die Untersuchung, wie von ihnen g e s p r o c h e n wird. Die Sprachformen gelten als Beweis für die Natur des Gegenstandes. Allerdings steht A. in Bezug auf das Prinzip der Wahrnehmung und Beobachtung nicht mehr auf dem Standpunkt der E l e a t e n und P l a t o ' s; die Sinneswahrnehmung gilt ihm als eine Quelle der Wahrheit, und er hat

in seinen naturwissenschaftlichen Werken von der Beobachtung einen Gebrauch gemacht, welcher die Wissenschaft wesentlich gefördert hat und noch heute Bewunderung erregt. Allein Baco hat ganz Recht, wenn er dem A. vorwirft, dass er zu voreilig von den untersten Begriffen und Gesetzen zu den höchsten Prinzipien überspringe und die Mittelbegriffe und Gesetze völlig vernachlässige. Deshalb schwebt die Metaphysik des A. in den Lüften; die beobachtende Methode und eine allmählich aufsteigende vorsichtige Induktion sind darin kaum zu spüren; an deren Stelle tritt ein syllogistisches Deduziren aus angeblichen, selbstverständlichen Wahrheiten, dessen Schwäche sowohl in den Obersätzen wie in der Ableitung bei näherer Prüfung überall zu Tage tritt. Es ist mit einem Wort die Umwandlung des Seienden in Beziehungsformen, welche die scholastische Richtung kennzeichnet. Statt der allerdings mühsamen und nur langsam vorschreitenden Beobachtung wird es vorgezogen, das Seiende in die Beziehungsformen der „Ursache und Wirkung", der „Substanz und der Accidenzen", des „Wesentlichen und Unwesentlichen", des „Wirklichen und Möglichen", der „Hauptsache und des Nebenbei" zu stecken. Diese dem Denken angehörenden Beziehungsformen sind allerdings der Seele bekannter und geläufiger; die hier geltenden Regeln sind bald erfasst, und so vermag der Autor mittelst der Ausstopfung dieser Beziehungsformen mit einem halbweges passenden Seinsinhalt jenen Regeln den Schein von Naturgesetzen zu geben und die Welt a priori zu konstruiren und zu beweisen, wie die ehemaligen Beweise für das Dasein Gottes dazu ein bekanntes Beispiel liefern.

Eine andere Folge dieser Umwandlung des Seienden in Beziehungsformen ist, dass die neckende Natur dieser Beziehungen und ihre Fähigkeit, einander zu vertreten und sich auszutauschen, diese Systeme fortwährend in Verlegenheiten verwickelt; die selbst geschaffenen Begriffe gerathen trotz aller Sorgfalt ins Schwanken oder in Widerspruch mit einander, und der grösste Theil solcher Systeme hat vollauf nur damit zu thun, diese selbstgeschaffenen Schwierigkeiten wieder zu lösen. Das ganze 9. Buch dieser Schrift giebt ein schlagendes Beispiel dazu. Während bei A. diese scholastische Richtung durch die Schärfe seines Geistes

und die reiche Fülle seiner Naturkenntnisse gemässigt und gemildert ist, musste diese Richtung einer späteren Zeit höchst verderblich werden, in welcher die Beobachtung des Seienden ganz erloschen war, und die Wissenschaften und Philosophie fern von der Natur und den Menschen nur in düstern Zellen und hinter hohen Klostermauern getrieben wurden, wo man die Weisheit nicht aus den Dingen, sondern nur aus vergilbten Manuskripten zu gewinnen suchte. War in jenen Zeiten die wissenschaftliche Forschung von ihren Quellen abgeschnitten, so kam hinzu, dass ihr in der christlichen Religion daneben ein Inhalt auferlegt war, der nicht minder mit den Fundamentalgesetzen des Wissens ausser Verbindung stand und in manchen Lehren selbst die Grundgesetze des Denkens verleugnete.

So genügt Aristoteles und der dogmatische Inhalt der christlichen Religion vollständig zur Erklärung der Philosophie des Mittelalters; ja trotz Baco, Locke u. Kant hat die wissenschaftliche Forschung bis in das letzte Jahrhundert daran gekrankt und ist noch heute nicht ganz davon genesen.

Auch der Gegensatz zwischen Plato und Aristoteles ist deshalb nicht in dem Sinne vorhanden, wie man ihn früher mit Idealismus und Realismus zu bezeichnen pflegte. Plato und Aristoteles stehen vielmehr auf denselben Fundamenten. Beiden gilt das Denken als eine selbstständige Quelle für die Erkenntniss des Seienden; das sinnlich Wahrgenommene hat für Beide nur eine untergeordnete Bedeutung, und der Unterschied Beider liegt nur in dem Grade des Vorranges, welchen sie dem reinen Denken einräumen, und in dem Grade, mit welchem sie sich erlauben, den Inhalt da, wo die Wahrnehmung aufhört, aus der Phantasie zu ergänzen und die sittlichen und religiösen Gefühle als Beweismittel für ihre künstlichen Gebilde zu benutzen. Während Plato hier seinem dichterischen Genius einen ausgedehnteren Spielraum verstattete und damit die Gefühlsmenschen für sich gewann, verfuhr der kalt verständige Aristoteles nüchterner, und seine reiche Kenntniss des Einzelnen schützte ihn vor den Ausgeburten seines Lehrers.

Die Beläge zu diesem Urtheil werden die Anmerkungen zu den einzelnen Stellen ergeben. Durch diese Form

der Kritik erhält dieselbe einen festen Anhalt und gewährt dem Leser die Möglichkeit, sich selbst von der Richtigkeit des Urtheils zu überzeugen. Indem die Kritik in dieser Weise dem Autor buchstäblich folgen muss, bleibt sie selbst vor falschen Unterschiebungen bewahrt und ist genöthigt, der Sache bis auf den Grund zu gehen.

Auch soll das obige Urtheil von dem Studium dieses Werkes nicht abschrecken. Selbst in seiner fragmentarischen Form, in der wir es besitzen, gehört es zu den grossartigsten Monumenten des menschlichen Geistes; es hat den Inhalt der griechischen Philosophie in einen Kern zusammengefasst, und es ist die Grundlage geworden, auf der die Philosophie des Mittelalters beinahe ausschliesslich und die der späteren Jahrhunderte zum grossen Theile aufgerichtet worden ist. Die Kategorien der Metaphysik des A. herrschen nicht blos bei den Scholastikern, bei Spinoza, bei Leibnitz und Wolf, sondern auch noch bei Baco und Kant. Hegel hat die Grundgedanken seiner Philosophie oft wörtlich aus A. übernommen; sein An-sich und An-und-Für-sich sind z. B. nur eine Uebersetzung von δυναμις und εντελεχεια.

Es ist deshalb eine gründliche Kenntniss der Philosophie, ja selbst das volle Verständniss eines einzelnen Systemes ohne Studium der Metaphysik des Aristoteles nicht zu erreichen. Dies möge dem Leser neuen Muth geben, wenn er beim Fortlesen in die Versuchung kommen sollte, das Buch wegen seiner Unverständlichkeit oder Trockenheit verzweifelnd bei Seite zu werfen. —

Die dürftigen Nachrichten, welche über A. und seine Schriften auf uns gekommen, sind zu einer Lebensbeschreibung zusammengestellt und dem Werke vorausgeschickt worden.

Die Erläuterungen sind hier wegen ihrer grossen Anzahl unmittelbar unter den Text gestellt worden. Sie unterbrechen allerdings damit den Zusammenhang; indess kann überhaupt das Verständniss des Werks ohne wiederholtes Lesen nicht gewonnen werden; es wird sich deshalb empfehlen, zunächst den Text eines Kapitels ohne die Anmerkungen, dann noch einmal mit diesen und zum dritten Male den Text wieder allein zu lesen. Man hat daran zugleich die Probe, wie viel man

durch die Erläuterungen in dem Verständniss des Werkes gefördert worden ist.

Zur bequemen Handhabung ist die Ausgabe in zwei Bände getheilt. Am Schluss des zweiten Bandes wird ein Inhaltsverzeichniss beigegeben werden.

Berlin, im Januar 1871.

v. Kirchmann.

Erklärung der Abkürzungen.

A.	bedeutet	Aristoteles.
B. I. oder XI. 103	„	den ersten oder elften Band der Philosophischen Bibliothek Seite 103.
Hegel W.	„	Hegel's Werke, Gesammtausgabe. Berlin, 1832. Die lateinische Ziffer bezeichnet den Band, die deutsche die Seite.
Phil. d. W. 401	„	Die Philosophie des Wissens von J. H. v. Kirchmann. Berlin, 1864. Bei J. Springer. Seite 401.
Aesth. II. 99	„	Aesthetik auf realistischer Grundlage von J. H. v. Kirchmann. Berlin, 1867. Bei J. Springer. Band II. Seite 99.

Das Inhaltsverzeichniss folgt am Schlusse des zweiten Bandes.

Leben und Schriften

des

Aristoteles.

Aristoteles wurde 384 v. Chr. in Stagira, einer griechischen Kolonie in Thrazien, geboren; 16 Jahre nach des Sokrates Tode, zu der Zeit, wo die Selbstständigkeit der griechischen Staaten bereits ihrem Untergange zueilte und die Oberherrschaft der macedonischen Könige sich schnell zu entwickeln begann. Der Vater des A., Nikomachos, war Leibarzt bei Amyntas, König von Macedonien, dem Vater des Philipp und Grossvater des Alexander. A. verlor frühzeitig seine Eltern und wurde von Proxenos, einem Anverwandten erzogen, dem er dafür sein ganzes Leben dankbar blieb, und dessen Andenken er durch Errichtung von Statuen ehrte. Später nahm er zum Dank dessen Sohn Nikanor an Kindesstatt an und setzte ihn zu seinem Erben ein. Im 17. Jahre kam A. nach Athen und verweilte dort 20 Jahre im engen Verkehr mit Plato, der, 46 Jahre älter als er, damals in der Akademie zu Athen lehrte. A. hatte hier Gelegenheit, die Philosophie des Plato und seiner Vorgänger auf das Genaueste kennen zu lernen; er wurde einer der bedeutendsten Schüler des Plato und lebte in dieser langen Zeit nur den Wissenschaften; von Staats- und anderen zerstreuenden Geschäften scheint er sich ganz fern gehalten zu haben. A. muss schon damals durch seinen Scharfsinn und seine Gelehrsamkeit einen bedeutenden Ruf in Griechenland erlangt gehabt haben, wie seine spätere Berufung an den macedonischen Hof beweist. Er blieb indess kein ge-

horsamer Schüler des Plato, sondern arbeitete sich allmählich zu einer Selbstständigkeit empor, die ihn in vielfachen Gegensatz zu seinem Lehrer brachte. Plato soll ihn deshalb mit einem Füllen verglichen haben, was gegen seine Mutter ausschlüge, und ein ander Mal gesagt haben: „Xenokrates bedürfe des Sporns, A. des Zügels." Das Haus des A. nannte Plato das Haus des Lesers, und ihn selbst wegen der Schnelligkeit seiner Fassungskraft den „Geist des Gesprächs." Plato bestimmte indess nicht ihn, sondern den Speusipp zu seinem Nachfolger in der Akademie, und aus Verdruss hierüber soll A. nach Plato's Tode, 348 v. Chr., Athen verlassen haben. Er ging nach Kleinasien zu Hermias, dem Dynasten von Atarna in Mysien, der sein Mitschüler bei Plato gewesen war und eine enge Freundschaft mit ihm geschlossen hatte. Hier lebte A. drei Jahre, bis Hermias von einem persischen Satrapen unterjocht, nach Susa geführt und dort gekreuzigt wurde. A. flüchtete mit Pythias, der Nichte des Hermias, welche er heirathete, nach Mitylene. Von dort wurde er 343 v. Chr. durch Philipp nach Macedonien an den Hof berufen, um die Erziehung dessen 15 Jahre alten Sohnes Alexander zu übernehmen. Philipp schrieb dem A. in dem Briefe, der sich erhalten hat: „Ich habe einen Sohn; aber ich danke den Göttern weniger, dass sie mir ihn gegeben haben, als dass sie ihn zu Deiner Zeit geboren werden liessen. Ich hoffe, dass Deine Sorgfalt und Deine Einsichten ihn meiner und seines künftigen Reiches würdig machen werden."

A. genoss an dem Hofe die Gunst und Achtung des Königs Philipp und seiner Gemahlin Olympias in hohem Grade, und die Erfolge seiner Erziehung liegen in den Thaten Alexander's vor. Dieser bewahrte auch in der Grösse seiner kriegerischen Laufbahn eine innige Freundschaft für A. Als er im Innern Asiens hörte, dass A. Mehreres ven seiner tiefern Philosophie bekannt gemacht habe, schrieb er ihm vorwurfsvoll, „dass er das, was sie Beide zusammen getrieben, nicht dem gemeinen Volke hätte bekannt machen sollen." A. antwortete: „dass es ebenso wohl bekannt gemacht, als nach wie vor nicht bekannt gemacht sei." Dies zeigt, dass des A. Schriften schon damals für schwer verständlich galten, und zwar nicht blos bei dem Publikum, sondern bei ihm selbst.

Mitten in den Feldzügen gegen Persien und Indien blieb Alexander der Kunst und Wissenschaft eingedenk. Nach Plinius wies Alexander etliche tausend Menschen, welche von der Jagd, dem Fisch- und Vogelfang lebten, so wie die Aufseher der Thiergärten des persischen Reiches an A., um ihm alles Merkwürdige von allen Orten zu liefern. A. kam dadurch in den Stand, eine Naturgeschichte in 50 Büchern zu verfassen, die noch heute wegen ihrer Sorgfalt und Zuverlässigkeit geschätzt wird.

A. kehrte, als Alexander seinen Feldzug unternahm, nach Athen zurück und begann dort öffentliche Vorträge über Philosophie im Lykeion, einem öffentlichen Platz mit einem Tempel des Apoll (*Λυκειος*) und mit Spaziergängen (*περιπατοι*), von welchen seine Schule den Beinamen der Peripatetischen erhielt. A. lebte so lehrend 13 Jahre in Athen. Für seinen engeren Schülerkreis waren die *ἀκροασεις*, d. h. die strengeren und schwierigeren Vorträge bestimmt; für grössere Kreise hielt A. sitzend Vorträge, welche exoterische genannt wurden, d. h. äusserliche, oder solche, welche in verständlicherer, für das grössere Publikum berechneten Weise philosophische Fragen erörterten.

Die macedonische Partei, welche nach Alexander's Tode in Athen wieder zur Macht gelangt war, erhob 323 v. Chr. gegen ihn eine Anklage auf Religionsverletzung wegen eines Lobgedichts, was A. auf seinen unglücklichen Freund Hermias verfasst hatte. Da dies nur ein Vorwand war, so entzog sich A. der Verfolgung und ging nach Chalkis auf der Insel Euböa, wo er bald darauf in seinem 63. Lebensjahre, 322 v. Chr., an einem Magenleiden verstarb.

A. hat die meisten seiner Schriften erst während seines letzten Aufenthalts in Athen verfasst; sie waren theils populär, theils streng wissenschaftlich gehalten; von den letzteren sind der grössere Theil, von den ersten aber nur wenige Bruchstücke auf uns gekommen. Von keinem Philosophen des Alterthums besitzen wir einen solchen reichen Schatz von Schriften. Dem Inhalte nach zerfallen sie in logische, naturwissenschaftliche, metaphysische und ethische. Die logischen werden unter dem Gesammtnamen des Organon befasst und bestehen aus den fünf Werken der Kategorien, der Hermeneutik, den beiden

Analytiken, der Topik und der Schrift über die sophistischen Trugschlüsse. Die wichtigsten unter seinen naturwissenschaftlichen Schriften sind: „Die Physik“, in 8 Büchern; „Ueber den Himmel“, in 4 Büchern; „Ueber Entstehen und Vergehen“, in 5 Büchern; „Ueber die Meteorologie“, in 4 Büchern, und „Ueber die Geschichte der Thiere.

Ferner gehören hierher die Schriften: Ueber die Seele, in 3 Büchern, und eine Anzahl kleinerer philosophischen Abhandlungen über die Sinne, über Wachen und Träumen u. s. w.

Die Metaphysik heisst bei A. „Erste Philosophie“ oder „Weisheit“. Das darüber vorhandene Werk in 14 Büchern ist entweder von den späteren Ordnern seiner Schriften mangelhaft zusammengestellt oder von A. selbst nicht vollendet worden.

Ueber die Ethik handeln drei Schriften: die sogenannte Nikomachische Ethik, in 10 Büchern; die Eudemische und die grosse Ethik; wahrscheinlich ist nur die erste von A. unmittelbar verfasst; die zweite ist eine Arbeit seines Schülers Eudemos nach den Vorträgen des A., und die grosse Ethik ist ein Auszug aus beiden. An sie schliesst sich die Politik in 8 Büchern und die Oekonomik oder Haushaltungskunst, die indess nicht überall ächt ist.

Ausserdem hat A. eine Poetik verfasst, die aber nur unvollständig auf uns gelangt ist, und eine Rhetorik in 3 Büchern.

Der Zeitfolge nach mögen wohl die logischen Schriften am frühesten verfasst worden sein. Wahrscheinlich haben sich ihnen die ethischen Schriften angeschlossen, und diesen ist die Poetik und die Rhetorik gefolgt. Unter den naturwissenschaftlichen Schriften gehören die Physik, die „Ueber den Himmel“ und „Ueber Entstehen und Vergehen“ zu den früheren; dann ist die Geschichte der Thiere und die Schrift über die Seele gefolgt. Die Metaphysik ist wahrscheinlich eine seiner letztern Schriften und deshalb vielleicht nicht zur Vollendung gelangt. Diese Zeitfolge beruht indess nur auf schwachen Anhaltspunkten; es ist kaum anzunehmen, dass ein so reger Geist wie A. in seiner schriftlichen Thätigkeit so methodisch verfahren sein sollte, und deshalb ist wohl möglich, dass Schriften aus

verschiedenen Gebieten in der Zeitfolge gewechselt haben.

Die gesammte Bibliothek des A. mit Einschluss seiner eigenen Handschriften fiel nach seinem Tode an seinen Schüler Theophrast; von diesem vererbte sie sich weiter und soll dann über 100 Jahre in einem Keller aus Furcht vor Beraubung verborgen und zuletzt vergessen worden sein. Erst um 100 v. Chr. soll ein reicher Bücherliebhaber, Apellikon von Teos, sie entdeckt, nach Athen gebracht und dort veröffentlicht haben. Bei der Einnahme von Athen durch Sulla 87 v. Chr. wurde sie von diesem nach Rom gebracht. Erst hier soll um 70 v. Chr. Andronikos von Rhodos die Schriften neu geordnet, einen Katalog davon gefertigt und sie in den Zustand gebracht haben, in dem wir sie besitzen.

Obgleich diese Erzählungen des Strabo und Plutarch manches Unwahrscheinliche enthalten, und sicherlich schon bei Lebzeiten des A. Abschriften von seinen Werken durch die Schüler und Buchhändler genommen sein werden, und mithin diese Schriften sich unabhängig von den Originalen erhalten und verbreiten konnten, so bleibt es immer auffallend, dass die Philosophie des A. in den nächsten Jahrhunderten nach seinem Tode nicht so bekannt und verbreitet war als später, und dass namentlich die Metaphysik und einige andere Hauptwerke bis auf Andronikus wirklich unbekannt gewesen sind. Deshalb beginnt selbst im Alterthum das eigentliche Leben und die weite Verbreitung der Aristotelischen Philosophie erst mit den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung. Man scheint dann aber das Versäumte durch ein eifriges Studium nachgeholt zu haben, wie die mit dem Ende des zweiten Jahrhunderts beginnenden zahlreichen Kommentare seiner wichtigen Schriften beweisen. Die Bedeutung seiner Philosophie erhielt sich bis ins fünfte Jahrhundert; von da beschränkt ihre Kenntniss sich auf das oströmische Reich, hauptsächlich auf Konstantinopel. Die Araber und das frühere Mittelalter haben nur einzelne Schriften des A., zum Theil nur in Auszügen oder lateinischen Uebersetzungen gekannt; erst mit den Kreuzzügen kamen die Originale, wie wir sie besitzen, nach Mittel- und West-Europa und wurden zusammen mit der christlichen Dogmatik die Grundlage der scholasti-

schen Philosophie. Trotz der Angriffe von Descartes und Baco erhielt sich die allgemeine Geltung der Aristotelischen Philosophie bis tief in das 17. Jahrhundert, namentlich in Frankreich, wo z. B. die Sätze seiner Poetik als die unerschütterlichen Regeln für die dramatische Dichtkunst galten. In England und Deutschland trat der Einfluss des A. zurück, und wenn man auch aus seinen Fesseln sich nicht befreien konnte, so verlor sich doch das unmittelbare Studium seiner Werke. Erst mit der Entwicklung der Hegel'schen Philosophie, die in ihren Grundgedanken vielfach auf A. zurückging, begann eine neue Periode des Glanzes für A.; seine Werke wurden neu übersetzt, erläutert, und seine Philosophie in ausführlichen Werken in Deutschland, wie in England und Frankreich behandelt. Trendelenburg gehört zu den Männern, welche vorzugsweise diesen Umschwung durch gründliche und scharfsinnige Arbeiten gefördert haben.

Die erste Originalausgabe der Werke des A., die Aldina, erfolgte in Venedig 1495—1498; die neueste Gesammtausgabe ist die von Becker, Berlin 1831 in zwei Quartbänden, denen in zwei andern Bänden die griechischen Scholien und die alten lateinischen Uebersetzungen beigefügt sind. In Paris ist bei Didot, 1848—1857, eine Ausgabe erschienen, die geschätzt wird. Ueber die Ausgaben der einzelnen Schriften und die zahlreiche Literatur an Uebersetzungen, Kommentaren und Bearbeitungen giebt Ueberweg, „Geschichte der Philosophie“, B. I. S. 142 u. f., gute Auskunft.

A. hat zuerst alle Zweige der Philosophie in umfassender und annähernd systematischer Weise bearbeitet. Die Philosophie und die besonderen Wissenschaften waren zu A.'s Zeit noch nicht so streng wie jetzt gesondert; deshalb nennt A. das, was man jetzt Philosophie nennt, die „erste Philosophie“; die Naturwissenschaft und die Mathematik waren für ihn die „zweite Philosophie“; die Logik galt ihm nur als eine Vorbereitung für die Philosophie; doch hat er diese Grenzen nicht streng innehalten können, da hier in den Gegenständen keine feste Grenze zwischen Besonderem und Allgemeinem besteht; deshalb behandelt A. z. B. in seiner „Physik“, in seinen Schriften „Ueber den Himmel“ und „Ueber Entstehen und Vergehen“ beinah nur Fragen, die nach heutiger Auffassung zur Natur-

philosophie gehören, während seine Schriften über die Ethik und Politik sich wenig über das Besondere und Beschreibende erheben.

Ueber das Verhältniss des A. zu Plato und über den Geist seiner Philosophie ist Einiges in der Vorrede gesagt worden; im Uebrigen ist bei A., wie bei allen anderen grossen Philosophen, der einzige Weg sie kennen zu lernen der, ihre Schriften selbst zu studiren und alle Kompendien, Bearbeitungen und geschichtlichen Darstellungen möglichst bei Seite zu lassen.

Aristoteles' Metaphysik.[1]

Erstes Buch.

Erstes Kapitel.

Alle Menschen verlangen von Natur nach dem Wissen; ein Zeichen dessen ist ihre Liebe zu den Sinneswahrnehmungen, die sie, auch abgesehen von dem Nutzen, um ihrer selbst willen lieben; insbesondere die des Gesichts. Nicht blos des Handelns wegen, sondern auch ohne solche

1) Der Name „Metaphysik" rührt nicht von Aristoteles her. Er nennt diese Wissenschaft *σοφια* oder *πρωτη φιλοσοφια*, d. h. die Weisheit oder erste Philosophie. Ihr Gegenstand ist nach A. das Seiende als solches; im realistischen Sinne ist sie jedoch wesentlich eine Philosophie des Wissens, insbesondere der Beziehungsformen. Der Name Metaphysik ist daher entstanden, dass ein Ordner der Schriften des Aristoteles (wahrscheinlich Andronikus von Rhodus) sie hinter die Schriften über die Physik (*μετα τα φυσικα*) gestellt hat. Dieser Name bezeichnet also an sich nur eine äussere Reihenfolge, ist aber später auf den Inhalt übergegangen, in welchem er mit *πρωτη φιλοσοφια* zusammenfällt.

Die Schrift selbst gehört zu den späteren des Aristoteles, hat aber das allgemeine Schicksal mit vielen seiner anderen Schriften getheilt, dass weder die Anordnung der einzelnen Theile derselben, noch der Inhalt überall mit Sicherheit als ächt und von A. herrührend angesehen werden kann.

Absicht zieht man das Sehen so zu sagen allem Anderen vor, weil dieser Sinn am meisten von allen uns Kenntnisse gewährt und viele Unterschiede offenbart.

Den Thieren sind die Sinne von Natur angeboren, und ein Theil derselben behält eine Erinnerung von seinen Wahrnehmungen, ein anderer aber nicht; deshalb sind jene klüger und gelehriger als die, welche nichts zu behalten vermögen. Klug, aber nicht gelehrig sind die Thiere, welche die Töne nicht hören können, wie die Bienen und wenn es sonst noch solche Thiere giebt; dagegen sind diejenigen Thiere gelehrig, welche neben der Erinnerung auch diesen Sinn besitzen. [2]) Alle Thiere leben in ihren bildlichen Vorstellungen und Erinnerungen und haben nur wenig Erfahrung; das menschliche Geschlecht lebt dagegen auch in der Kunst und dem ver-

---

[2]) Die Frage, ob die Bienen und überhaupt die Insekten nicht hören, ist noch heute unentschieden. Mit sehr wenigen Ausnahmen hat man an den Insekten bis jetzt keine Organe für diesen Sinn entdeckt, allein daneben steht es fest, dass ein sehr grosser Theil der Insekten Töne von sich geben kann, theils durch das Reiben der Flügel oder Füsse an einander, theils durch Werkzeuge am Kopfe, und dass diese Töne in Beziehung auf die Begattung derselben stehen und wesentlich dazu dienen, die Weibchen oder Männchen anzulocken. Dies lässt mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass das Gehör ihnen nicht abgeht, wenn auch ein besonderes Organ dazu nicht vorhanden sein sollte. Da die Schallwellen sich durch jeden Theil des Körpers nach den Centralnerven fortpflanzen, so erscheint ein besonderes Organ für diesen Sinn weniger nöthig als für andere Sinne. — Unter „klug, aber nicht gelehrig“ ist der angeborene Instinkt zu verstehen, vermöge dessen das Thier sich erhält und gegen Schaden schützt; durch Lernen kann zwar dieses angeborene instinktive Wissen vermehrt werden; allein dies setzt offenbar eine Sprache voraus, welche nur bei den Menschen besteht. Deshalb passt diese Betrachtung nicht für die Thiere, und an anderen Orten macht A. sie auch nur für die tauben Menschen; sie lässt sich hier nur rechtfertigen, insofern unter Thiere (ζωα) auch die Menschen mit befasst sind.

nünftigen Denken. Aus der Erinnerung erwächst den Menschen die Erfahrung; viele Erinnerungen desselben Gegenstandes bewirken die Kraft einer Erfahrung, und die Erfahrung scheint beinahe der Wissenschaft und Kunst gleichzustehen; wenigstens entwickelt sich bei dem Menschen die Wissenschaft und Kunst aus der Erfahrung; schon Polos[2b]) hat den treffenden Ausspruch gethan, dass die Erfahrung die Kunst, und die Unerfahrenheit den Zufall geschaffen habe.[3]) Die Kunst kommt zu Stande, wenn aus den vielen Vorstellungen der Erfahrung ein allgemeiner Gedanke für gleiche Dinge hervorgeht. So gehört es zur Erfahrung, wenn man nur weiss, dass dem an dieser Krankheit leidenden Kallias dieses Mittel zuträglich gewesen, und dass dies ebenso bei dem Sokrates und noch vielen anderen Einzelnen der Fall gewesen; dagegen gehört ein Wissen, dass allen solchen zu derselben Art gehörenden Menschen dies bestimmte Mittel bei einer bestimmten Krankheit, z. B. bei Verschleimung, bei Gallenleiden oder Fieber, hilft, zur Kunst.[4]) In Be-

---

[2b]) Polos war ein Schüler des Gorgias, gehörte zu den Sophisten und lebte zu Plato's Zeit.

[3]) Zufall (τυχη) bezeichnet hier den Zufall im subjektiven Sinne; wo der Vorgang an sich nothwendig oder durch Gesetze bestimmt wird, aber der Mensch diese Gesetze nicht kennt und deshalb das Ereigniss für zufällig hält; z. B. den Lotteriegewinn.

[4]) A. unterscheidet hier 1) die Wahrnehmung des Einzelnen; 2) das Gedächtniss dieses Einzelnen; 3) die Erfahrung; 4) die Wissenschaft und 5) die Theorie und die Praxis. Wahrnehmung und Gedächtniss sind verständlich; die Erfahrung ist nach A. die Erinnerung vieler einzelnen Wahrnehmungen desselben Gegenstandes; die Wissenschaft entsteht daraus, wenn aus diesen vielen Einzelvorstellungen eine allgemeine Auffassung des Gleichen in ihnen entsteht. — Die Dunkelheit in diesem Satze kommt davon, dass A. zwischen der Kenntniss des Einzelnen und des Allgemeinen noch eine dritte, die Erfahrung, einschiebt. Allein es giebt nichts ausser dem Einzelnen und dem Allgemeinen; die Menge des Einzelnen kann hier keinen Unterschied machen; deshalb ist diese Erfahrung entweder Kenntniss des Einzelnen oder des

zug auf das Handeln scheint die Erfahrung der Kunst nicht nachzustehen, vielmehr sieht man, dass die blos

---

Allgemeinen, und offenbar gehört sie schon der letzteren an. Wenn A. die Erfahrung als die Kenntniss des Vielen eines Gegenstandes bezeichnet, so ist in diesem Eines schon das Allgemeine enthalten; denn auch bei dem Kallias und Sokrates handelt es sich um die eine Krankheit. Dieses Eine, was in vielen Einzelnen gleichmässig enthalten ist, ist eben damit das Allgemeine, oder das eine Allen Gemeinsame (καϑολου). Deshalb ist in Wahrheit die Erfahrung von der Wissenschaft nicht nach dem Gegenstande unterschieden; ihr Unterschied liegt vielmehr nur in der verschiedenen Art, denselben Gegenstand zu wissen. Bei dem blossen rohen Praktiker ist der Begriff des Allgemeinen nicht in voller Bestimmtheit und nicht abgesondert von dem Einzelnen in seinem Denken enthalten; er hat zwar diesen Begriff, aber wegen seiner Verbindung mit dem Einzelnen nur dunkel und verworren, und er kann ihn immer nur in Verbindung mit einem Einzelnen sich vorstellen; der Kenner einer Wissenschaft hat aber deren Begriffe rein und gesondert für sich in seinem Denken. Deshalb kann jener diese Begriffe auch nicht lehren, sondern nur dieser; jener kann nur Beispiele beibringen, in denen diese Begriffe enthalten sind, aber er kann keine Definitionen geben. Deshalb können in den Platonischen Dialogen die Schüler des Sokrates nur Beispiele, aber keine richtigen Definitionen einzelner Tugenden geben; sie kennen diese Tugenden, d. h. das Allgemeine im Einzelnen ebenso genau wie Sokrates, aber sie kennen dieses Allgemeine oder diese Tugenden nicht für sich. Deshalb gerathen sie bei den Versuchen, dieses Allgemeine für sich zu bezeichnen, d. h. bei dem Definiren in so viele Irrthümer; sie ziehen immer Besonderheiten hinein, die nicht zu dem Begriff gehören, deren Abtrennung aber ihnen zu schwer fällt, weil sie das Allgemeine nur in seiner Vermischung mit dem Zufälligen des Einzelnen besitzen. — Diese Art das Allgemeine nur erfahrungsmässig oder in Beispielen zu kennen, ist die alleinige Art, in der die grosse Mehrheit der Menschen es besitzt; nur in dem besonderen Fache, was ein Mensch sich zu seinem Studium gewählt

Erfahrenen die Sache besser treffen als die, welche nur die Begriffe innehaben; denn die Erfahrung ist die Kennt-

---

hat, kennt er das Allgemeine auch wissenschaftlich oder für sich. Ein bekanntes Beispiel liefert dazu die Kenntniss der Begriffe des Schönen und der Kunst; sehr viele Menschen haben einen feinen Geschmack, d. h. sie beurtheilen das einzelne Schöne mit grosser Sicherheit und Wahrheit, allein sie können trotzdem nicht angeben, was das Schöne, das Erhabene an sich ist. Indem der blos Erfahrene das Allgemeine nur in dieser Verbindung kennt, ist sein Urtheil, d. h. sein Auffinden des Allgemeinen in dem Einzelnen, sicherer, und wenn seine Regeln richtig sind, so kann er praktisch sich bewähren, während der blos wissenschaftlich Gebildete das Allgemeine nur in seiner Absonderung kennen gelernt hat und deshalb bei dessen Aufsuchung in dem Einzelnen weit leichter fehlgreift als der blos Erfahrene. Deshalb muss die Praxis zur Theorie hinzukommen; sie vermehrt nicht den Inhalt des Wissens; allein sie schärft das Urtheil, d. h. sie gewährt die Fertigkeit, das Allgemeine in dem Einzelnen sicher zu erkennen.

A. lässt ferner eine wesentliche Bestimmung aller Wissenschaften und aller Erfahrung hier unerwähnt. Der Inhalt derselben besteht nämlich nicht blos in dem Allgemeinen odor in den Begriffen, sondern in den *Gesetzen*, d. h. in der *Verbindung* bestimmter Begriffe. Das Ziel jeder Wissenschaft ist nicht blos das Allgemeine, sondern die Verbindungen dieses Allgemeinen; erst dadurch gewinnt der Mensch die Herrschaft über das Seiende. So würden z. B. die blossen Begriffe der Krankheiten und der Arzeneimittel noch keine Arzeneiwissenschaft bilden, es würde noch die Hauptsache fehlen; erst die Kenntniss der Gesetze, wonach bestimmte Krankheiten durch bestimmte Arzeneien geheilt werden, bildet die Arzeneiwissenschaft. Dies gilt selbst da, wo kein Handeln möglich ist, z. B. am Himmel; auch hier sucht man nicht blos nach Begriffen, sondern nach Gesetzen, da sie allein den Anhalt bieten, um von dem Einen auf das Andere schliessen zu können (B. I. 77). Indem A. in diesem Werke vielfach nur mit Begriffen sich begnügt und die Gesetze bei Seite lässt, wird seine Metaphysik oft zu

niss des Einzelnen, die Kunst aber die des Allgemeinen, und die Handlungen und Vorgänge sind immer einzelne. Der Arzt heilt nicht den begrifflichen Menschen; dies geschieht nur nebenbei;[5]) vielmehr heilt er den Kallias oder Sokrates oder einen Anderen, der nebenbei zugleich Mensch ist; hat daher Jemand nur die Begriffe, aber keine Erfahrung, und kennt er nur das Allgemeine, aber nicht das darunter gehörige Einzelne, so wird er bei seiner Kur oft fehlgreifen, da das Heilen mehr auf den Einzelnen geht. Dennoch meine ich, dass in der Kunst mehr Wissen und Verstehen enthalten ist als in der Erfahrung, und ich halte die Künstler[6]) für weiser als die blos Er-

---

einer blossen Schulweisheit und zu einem leeren Spiele mit Begriffen, welche die Erkenntniss nicht weiter fördern. Ganz derselbe Vorwurf trifft die Logik Hegel's.

[5]) Da die Heilung nur der Krankheit gilt und nicht dem Menschen an sich, so ist hier der Mensch deshalb nur das Beihergehende (*συμβεβηκος*), nicht das, um was es sich bei der Kur handelt; obgleich in anderer Beziehung die Krankheit mit mehr Recht als das Nebenbei oder Zufällige des Menschen gelten kann. Dieser Begriff des „Nebenbei" ist sehr wichtig für das Verständniss des A. Es ist das lateinische *Accidens*, und es ist deshalb in Beziehung auf den Begriff oder das Wesen auch das Zufällige, und kann mitunter so übersetzt werden; indess kann das Zufällige sehr wohl für den einzelnen Menschen das Nothwendige sein; so ist z. B. die Betrunkenheit nothwendig, wenn Kallias viel Wein trinkt, und dennoch ist sie ein blosses Accidenz, was sich mit den begrifflichen Menschen wohl verbinden kann, aber nicht als ein Bestandtheil in demselben enthalten ist. Im 5. u. 7. Buche wird der Begriff des Nebenbei genauer erörtert.

[6]) Unter Kunst (*τεχνη*) versteht A. eine wissenschaftliche Kenntniss, die ein Handeln zum Gegenstande hat und durch Handeln verwirklicht wird. Die Kunst gehört deshalb bei A. zur Wissenschaft, und die Wissenschaften theilen sich bei A. in die blos beschaulichen (*θεωρετικαι*), welche nur nach Erkenntniss streben, ohne davon eine Anwendung in dem betreffenden Gebiet zu machen, in die hervorbringenden (*ποιητικαι*) und in die handelnden (*πρατικαι*) Wissenschaften; letztere haben das sittilche Handeln zum

fahrnen; jene stehen in ihrem Wissen der Weisheit näher, weil sie auch die Gründe kennen, was bei diesen nicht der Fall ist; diese kennen nur das Was, aber nicht das Warum; jene kennen aber auch das Warum und die Ursache. [6]) Deshalb gilt auch in jeder Sache der leitende

---

Gegenstande, jene das Verfertigen eines Werkes überhaupt oder die produktive Thätigkeit im Sinne der heutigen Nationalökonomie.

[6]) Hier bietet A. einen neuen Unterschied zwischen Erfahrung und Wissenschaft; jene soll nur das Was, diese auch das Warum oder die Ursachen kennen. Diese Ursachen gestalten sich dann zu einem der wichtigsten Begriffe in seiner Metaphysik; A. lehrt, dass die Metaphysik die ersten Ursachen des Seienden zu ihrem Gegenstande habe. — A. überschätzt indess die Kategorie der Ursachlichkeit; keine Wissenschaft kann sich blos mit dem Warum beschäftigen; sie muss viel nothwendiger auch das Was behandeln. Indem die Ursache ein Anderes als ihre Wirkung ist, giebt sie über das Was der Wirkung keinen Aufschluss, und eine Wissenschaft der letzten Ursachen würde daher für sich allein für den Menschen ohne Werth sein, weil er daraus die Dinge selbst, als deren Wirkungen, nicht kennen lernt. Man kann z. B. mit den Materialisten annehmen, dass Kraft und Stoff die letzten Ursachen von Allem sind, allein Niemand wird deshalb meinen, dass er nun der Physik, Physiologie, Seelenlehre u. s. w. entbehren könne. Diese letzten Ursachen interessiren erst, wenn man das Was der einzelnen Dinge bereits kennt, welche uns umgeben; auch kann die Auskunft über das Warum das Was in keinem Falle ersetzen, und es ist nicht der mindeste Grund vorhanden, die Wissenschaft des Warum höher zu stellen als die Wissenschaft des Was oder des Inhaltes der Dinge. — Wenn dessenungeachtet man so geneigt ist, dem Warum einen höheren Werth beizulegen, so kommt es nur davon, dass das Warum hier nur ein anderer Ausdruck für den Begriff des Gesetzes ist. Indem von bestimmten Vorgängen und Dingen die bestimmten Ursachen gesucht und nachgewiesen werden, wird damit ein Gesetz erkannt, was die allgemeine Verbindung beider setzt; und da nun die Gesetze das letzte Ziel und

Künstler für ehrenwerther und klüger und weiser als die Handlanger; Jener kennt die Ursachen des Unternehmens, während Diese gleich manchem Leblosen zwar thätig sind, aber nicht wissen, was sie thun; gleich dem Feuer, was brennt. Das Leblose wirkt vermöge seiner Natur; die Handlanger wirken vermöge Gewohnheit, während die Leiter zwar nicht in den einzelnen Verrichtungen, aber darin weiser sind, dass sie den Begriff besitzen und die Ursachen kennen.

Ein allgemeines Zeichen, dass man etwas weiss, ist, dass man es lehren kann, und deshalb halte ich die Kunst mehr als die Erfahrung für eine Wissenschaft; denn die Künstler können lehren, aber nicht die blos Erfahrenen. Auch rechne ich die Wahrnehmungen noch nicht zur Weisheit, obgleich sie das wichtigste Wissen von dem Einzelnen sind; sie geben nämlich bei keiner Sache den Grund an, z. B. nicht, weshalb das Feuer warm ist, sondern nur, dass es warm ist. Wahrscheinlich ist deshalb Der, welcher zuerst irgend eine Kunst über die gemeinsamen Wahrnehmungen hinaus erfand, von den Menschen nicht blos deshalb bewundert worden, weil er etwas Nützliches erfunden hatte, sondern auch weil er als ein Weiser von den Uebrigen sich unterschied. Nachdem nun mehrere Künste erfunden wurden, die entweder den nothwendigen Bedürfnissen oder dem Zeitvertreib dienten, galten die Erfinder der letztern immer

---

der wesentliche Inhalt der Wissenschaften sind (Erläut. 3), so kann man die Kenntniss der Ursachen wohl zu den Wissenschaften rechnen, aber doch nicht für sich, sondern nur in Verbindung mit den Wirkungen und nur in Verbindung mit dem Was in beiden. — Es ist einer der auffallendsten Mängel der griechischen Philosophie, der namentlich auch die des A. trifft, dass sie fortwährend bestrebt ist, das Seiende in Beziehungsformen umzuwandeln und nur in diesen Formen aufzufassen. Das schwierige Verständniss von des A. Schriften kommt zum grossen Theil daher, dass die moderne Zeit und die modernen Wissenschaften mit Recht diese Beziehungsformen zurückgestellt haben, und sie deshalb dem Vorstellen der Gebildeten jetzt nicht mehr so geläufig sind wie den Zeitgenossen des A.

für die Weiseren, weil ihr Wissen nicht blos auf den Nutzen ging; deshalb sind erst, nachdem all dieses Wissen erlangt war, diejenigen Wissenschaften entdeckt worden, welche weder der Lust noch der Nothdurft des Lebens dienen, und dies geschah zuerst in Orten, wo man Musse dazu hatte. Deshalb sind die mathematischen Künste zuerst in Aegypten aufgekommen, wo die Priesterkaste die Musse dazu hatte.

In meinen ethischen Schriften habe ich den Unterschied zwischen der Kunst und Wissenschaft und Verwandtem dargelegt; die jetzige Untersuchung erfolgt dagegen, weil man allgemein annimmt, dass die sogenannte Weisheit die ersten Ursachen und Anfänge behandelt. Hiernach erscheint, wie gesagt, der Erfahrene verständiger als Der, welcher nur irgend welche Wahrnehmungen gemacht hat, und der Künstler übertrifft wieder den blos Erfahrenen, und der Leiter des Geschäfts den Handlanger, und der Theoretiker den blossen Praktiker. Hiernach ist klar, dass die Weisheit die Wissenschaft von gewissen Ursachen und Anfängen ist. [7])

Zweites Kapitel.

Wenn ich nun diese Wissenschaft aufsuche, so habe ich zu ermitteln, welcher Ursachen und welcher Anfänge [8]) Wissenschaft die Weisheit ist. Dies dürfte am

---

[7]) Der Beweis, den hier A. für seine Definition der Weisheit bietet, ist von der Meinung der Menge oder von dem gewöhnlichen Vorstellen entlehnt; er wird auch später nicht in anderer Weise ergänzt. Dies muss in einer Schrift, die sich mit den höchsten Begriffen beschäftigt und das Wahrnehmen ganz bei Seite lässt, auffallen. Die Meinung der Menge kann hier keinen Anhalt bieten; allein A. liebt es, sich hierauf zu stützen. Für den Beginn einer Wissenschaft mag ein solcher Ausgangspunkt gestattet sein, allein es wird sich zeigen, dass A. von diesem Mittel auch weiterhin häufig Gebrauch macht.

[8]) „Anfänge“ ist die wörtliche Uebersetzung von ἀρχαι. Gewöhnlich wird es mit Prinzip übersetzt. Indess

schnellsten sich aus den Meinungen ergeben, die man über den Weisen hegt.[9]) Zunächst meint man, der Weise wisse Alles, so weit es möglich ist, ohne die Kenntniss des Einzelnen zu besitzen;[10]) ferner gilt Derjenige für weise, welcher das Schwere und von den Menschen nicht leicht zu Erkennende versteht. (Denn das sinnliche Wahrnehmen ist allen Menschen gemein, deshalb leicht und nichts Weises.) Ferner gilt Der für weiser in jeder Wis-

---

wird es dem Geist Aristotelischer Schriften mehr entsprechen, wenn diese erstarrten und zum Theil verdunkelten Kunstausdrücke bei Seite gelassen werden, und man mit den unmittelbar aus der Volkssprache genommenen Worten den philosophischen Begriff ebenso zu bezeichnen sucht, wie es Aristoteles zu seiner Zeit thun musste. A. gebraucht die Worte Ursachen (*αἰτιαι*), Anfänge (*ἀρχαι*) und Elemente (*στοιχεια*) meist gleichbedeutend. Das Nähere wird sich im Fortgange herausstellen; hier ist nur ein- für allemal zu erwähnen, dass unter „Anfänge" nicht blos der blosse zeitliche Anfangspunkt zu verstehen ist, sondern ein Etwas oder Seiendes, womit die Entwickelung des demnächst vollendeten Dinges beginnt, ungefähr wie in diesem Sinne der Obstkern der Anfang des Baumes genannt werden kann, und wie man sagt: Müssiggang ist aller Laster Anfang. Das Element ist auch ein Erstes; aber es unterscheidet sich von dem Anfang dadurch, dass das Element als ein Theil des vollendeten Dinges in diesem enthalten bleibt, was bei dem Anfang nicht der Fall ist. Die Ursache ist auch ein Erstes, allein das vollendete Ding ist nur ihre Wirkung und als solche von der Ursache verschieden, während der Anfang schon eine Formverwandtschaft mit dem fertigen Dinge enthält.

9) Auch hier benutzt A. wie im ersten Kapitel zunächst das gewöhnliche Vorstellen der Menschen als Mittel, die Wahrheit zu finden.

10) Indem der Weise das Allgemeine für sich weiss, kennt er zwar insoweit auch das Einzelne, in welchem jenes enthalten ist, aber er kennt doch nicht das Einzelne als solches. Es ist der in Erl. 3. erörterte Unterschied zwischen Erfahrung und Wissenschaft oder zwischen *implicite* und *explicite* Wissen.

senschaft, welcher sie genauer kennt und die Ursachen besser darlegen kann. Auch gilt unter den Wissenschaften die mehr für Weisheit, welche um ihrer selbst und des Wissens, aber nicht um des Erfolges willen gesucht wird; ebenso gilt die herrschende Wissenschaft mehr für Weisheit als die dienende; weil der Weise befehlen, aber nicht, sich befehlen lassen soll, und weil er nicht einem Andern, sondern der weniger Weise ihm zu gehorchen hat. 11)

---

11) Man sieht es diesen Aussprüchen über den Weisen an, dass sie nur dem gewöhnlichen Vorstellen entlehnt sind. Das Leichte und das Schwere sind nur Beziehungen, welche die Wissenschaft selbst nicht berühren. Das Gebieten und Gehorchen sind Bestimmungen, die für die Wissenschaft nicht passen. Denn ihr Wesen und ihr Werth liegt nur in der Wahrheit ihres Inhaltes. An sich ist jedes wahre Wissen, selbst wenn es nur ein Einzelnes, wie diesen Baum, zum Gegenstande hat, von gleichem Werthe mit dem Wissen des Allgemeinsten, z. B. mit dem Wissen des Gesetzes der Gravitation. Wenn dennoch ein Wissen und eine Wissenschaft höher als die andere geschätzt wird, so liegt dies nur in den Gefühlen des Menschen, in den Zielen der Lust oder Sittlichkeit, zu denen die eine mehr beiträgt als die andere. Allein solche Zwecke gehören dem Seienden an und sind der Wissenschaft als solcher fremd. Die reine Wissenschaft welche, wie A. sagt, nur um ihrer selbst willen gesucht wird, ist vollendet mit der Erkenntniss ihres Gegenstandes, mag es ein Sandkorn oder eine Welt voll Sonnen und Geistern sein. Welchen Gebrauch die Menschen für ihre Ziele im Sein von der Wissenschaft machen können, liegt ausserhalb der Natur des Wissens. Deshalb ist jede Rangordnung der Wissenschaften nach solchen Zwecken eine Richtung, welche die Wissenschaften nicht mehr in ihrem wahren Sinne auffasst, sondern sie schon zu Mitteln für Andres herabdrückt. Auch innerhalb der Wissenschaften ist die grössere oder geringere Allgemeinheit ihres Inhalts kein Maassstab für ihren Werth; denn aller Inhalt des Einzelnen lässt sich in Allgemeines auflösen, und das Allgemeine für sich ist ebenso ungenügend wie das Einzelne für sich.

Solche und so viele Meinungen bestehen über die Weisheit und den Weisen. Danach muss Der, welcher die Kenntniss des Allgemeinen am meisten besitzt, nothwendig Alles wissen, da er damit gewissermassen auch alles Unterliegende kennt.[12] Auch ist die Erkenntniss des Allgemeinsten für den Menschen wohl die schwierigste, da sie von den Sinneswahrnehmungen sich am weitesten entfernt. Auch ist die Kenntniss der Anfänge die genaueste; denn das Wissen, was auf weniger Unterlagen beruht, ist genauer als das, was aus Verwickeltem sich ableitet, wie dies bei der Arithmetik im Verhältniss zur Geometrie der Fall ist.[13] Auch ist die reine Wis-

---

[12]) Das Unterliegende (Subjekt, Substrat, ὑποκειμενον) bezeichnet Dasjenige, von dem in einem Satze etwas (ein Prädikat) ausgesagt wird. (κατεγορειται). Auch hier ist aus den zu Erl. 10 angegebenen Gründen der lateinische Kunstausdruck vermieden worden.

[13]) Die besondern Wissenschaften, die es unmittelbar mit den einzelnen Gegenständen der Natur zu thun haben, sind in ihren Begriffen und Gesetzen nicht so bestimmt, sondern unsicherer, und ihre Gesetze sind von Ausnahmen durchlöchert, weil ihre Gegenstände das Resultat und Produkt einer grossen Anzahl von Kräften und Stoffen sind, die auf diesen einen Gegenstand eingewirkt und dadurch die reine Wirksamkeit der einzelnen verdunkelt haben. Wissenschaften, welche das Abstraktere zum Gegenstande nehmen, schliessen damit eine Menge jener störenden Nebeneinwirkungen aus und sind deshalb im Stande, ihre Begriffe und Gesetze in grösserer Schärfe und freier von Ausnahmen aufzustellen; Beispiele sind die Physik, gegenüber der Zoologie; das Naturrecht gegenüber dem Recht eines einzelnen Volkes. Das Beispiel des A. mit der Arithmetik gegenüber der Geometrie ist weniger passend, weil die Zahlen sich zu dem Gegenstande der Geometrie nicht wie das Allgemeine zu dem Besondern verhalten. Beide gehören ganz verschiedenen Gebieten an, und jede benutzt im Fortgange die andere. Nach des A. oder wenigstens nach Plato's Ansicht ist dies aber nicht der Fall, sondern die Zahlen sind die Elemente, aus denen die Längen, Flächen, Körper der

senschaft der Ursachen lehrbar; denn man belehrt, wenn man die Ursachen des Einzelnen angiebt. Ferner ist bei der Wissenschaft des am meisten Wissenbaren das Wissen und Erkennen am meisten Zweck; denn wer das Wissen um sein selbst willen sucht, wird diejenige Wissenschaft wählen, die es am meisten ist, und das ist die, welche das am meisten Wissbare zum Gegenstande hat, und dies sind die Anfänge und das Erste; denn alles Andere wird durch und aus diesen erkannt, und sie selbst werden nicht aus dem Unterliegenden erkannt. 14) Auch ist die Wis-

---

Geometrie entstanden sind. In diesem Sinne wäre daher das Beispiel richtig.

14) Dieser Satz kehrt sehr oft bei A. wieder; er läuft darauf hinaus, dass das Besondere und Einzelne aus dem Allgemeinen erkannt werde. Dieser Gedanke kann leicht im Sinne Hegel's aufgefasst werden, wonach das Besondere sich dialektisch aus dem Allgemeinen durch Umschlagen in die Gegensätze und durch deren spekulative Vereinigung entwickelt (z. B. Sein schlägt um in Nichts, und Beide verbunden ergeben das Werden). Allein A. kennt diese dialektische Entwickelung nicht; bei ihm erzeugt sich das in dem Besondern enthaltene Neue, was durch seinen Hinzutritt das Allgemeine besondert, nicht aus dem Allgemeinen, sondern kommt ihm von aussen zu; die Elemente, die Anfänge, aus denen die konkreten Dinge sich bilden, sind nebeneinander gleichzeitig da, und nur aus ihrer Verbindung entwickelt sich nach A. das Konkrete (*συνολον*). Deshalb ist es auch im Sinne des A. falsch, wenn er sagt, dass man aus dem Allgemeinen Alles, d. h. alles Einzelne erkennen könne. Das Allgemeine kehrt allerdings in jeder seiner Arten und in jedem zu ihm gehörenden Einzelnen wieder, aber das Besondere, was die Arten und Einzelnen neben dem Allgemeinen noch enthalten, kann aus diesem nicht erkannt werden, selbst wenn es auch nur in der verschiedenen Verbindung der Elemente bestehen sollte. Dennoch hält A. an diesem Satze wie an einem Axiome fest, und auf ihn stützt A. wesentlich die höhere Bedeutung der Wissenschaften gegenüber der Sinneswahrnehmung des Einzelnen. Insbesondere verkennt deshalb A. auch die Natur des Syllogismus. Er glaubt durch diesen eine neue Kenntniss über die in

senschaft, welche lehrt, weshalb jedwedes zu thun ist, die am meisten gebietende und gebietender als die dienende; und dieses Ziel ist das Gute in allen Dingen und überhaupt das Beste in der ganzen Natur.[14b]) So weisen alle diese Merkmale auf die eine Wissenschaft als die gesuchte hin; sie muss die rein beschauliche Erkenntniss der ersten Anfänge und Ursachen sein, da auch das Gute und der Zweck zu den Ursachen gehört.[15]) Dass die Weisheit keine hervorbringende Wissenschaft ist, zeigen auch die ältesten Philosophen; denn die Menschen beginnen jetzt wie sonst von dem Verwundern aus zu philosophiren. Anfangs staunte man schon über das nächste Sonderbare; dann ging man allmählich weiter und wurde auch bei bedeutenderen Gegenständen, wie bei den Wandlungen des Mondes, der Sonne, der Gestirne und der Entstehung des Weltalls, bedenklich. Bedenken und Verwunderung kommen aber vom Nicht-Wissen, und deshalb liebt auch der Philosoph gewissermassen die alten Sagen, welche aus dem Wunderbaren sich zusammensetzen. Wenn man sonach philosophirte, um der Unwissenheit zu entgehen, so erhellt, dass man das Wissen nur um der Erkenntniss willen und nicht um des Nutzens willen auf-

---

den Prämissen enthaltene Kenntniss hinaus zu gewinnen, obgleich doch der Schlusssatz nur den Obersatz für ein in seinem Mittelbegriff bereits enthaltenes Besondere oder Einzelne wiederholt. Deshalb dreht sich der Schluss nur in dem Identischen und ist für den gesunden Verstand eine langweilige Formalität, die sich, wenn man die Prämissen kennt, von selbst versteht. (B. I. 82.)

14b) Dieser schleppende Stil, welcher dem Leser auffallen wird, herrscht auch in dem Original und ist absichtlich beibehalten, da diese bequeme und die Eleganz vernachlässigende Schreibweise eine Eigenthümlichkeit des A. bildet, welche durch die Uebersetzung nicht verwischt werden darf.

15) Der Beweis für den höchsten Werth der Wahrheit ist hiermit abgeschlossen; er stützt sich auf die Meinungen, welche das gewöhnliche Vorstellen vor dem Wissen hat. Der Beweis ist deshalb ohne wissenschaftlichen Werth.

suchte.[16]) Auch der geschichtliche Hergang bestätigt dies; denn man begann eine solche Erkenntniss erst dann zu suchen, als das für die Nothwendigkeiten, wie für Behaglichkeit und Bequemlichkeit des Lebens Nöthige erlangt war. Man sucht also offenbar eine solche Erkenntniss um keines Vortheils willen, vielmehr gilt sie in dem Sinne, wie man den Menschen frei nennt, der nur seinetwegen und nicht für einen Andern da ist, als die alleinige freie Wissenschaft; sie allein ist um ihrer selbst willen da. Deshalb möchte man auch die Menschen ihres Besitzes nicht für fähig halten, da deren Natur vielfach eine sklavische ist, und nach Simonides[17]) besässe nur die Gottheit dieses Ehren-Geschenk, und dem Menschen gezieme nur, nach der für ihn passenden Erkenntniss zu streben. Wenn die Dichter Recht hätten, und die Gottheit des Neides fähig wäre, so würde hier sich dies am ehesten zeigen, und alle im Wissen ausgezeichnete Menschen müssten unglücklich sein. Allein die Gottheit kann nicht neidisch sein, vielmehr fabeln nach dem Sprüchwort die Dichter mancherlei. Auch darf man keine Wissenschaft für ehrwürdiger als diese halten; sie ist vielmehr die göttlichste und geehrteste, und dies möchte im doppelten Sinn gelten; indem die Wissenschaft, welche der Gottheit einwohnt, eine göttliche ist, und indem sie das Gött-

---

[16]) In dem Verwundern liegt nur eine Hemmung des bisherigen Wissens. Die bis dahin dem Menschen bekannten Begriffe und Gesetze versagen bei einem sonderbaren Gegenstande ihren Dienst; sie passen wider Erwarten nicht, und deshalb verbindet sich diese Hemmung des Wissens mit einem Gefühl der Ueberraschung, das dann bald zur Ueberwindung der Hemmung antreibt. Deshalb bewegt sich das Verwundern rein in dem Verlangen nach der Erkenntniss; es ist frei von Rücksichten auf andre Ziele, und deshalb ist es der Beginn der reinen Forschung.

[17]) Simonides war einer der grössten lyrischen Dichter aus der klassischen Zeit Griechenlands. Er lebte ungefähr hundert Jahre vor A. und trug mit seiner Elegie auf die bei Marathon Gefallenen im öffentlichen Wettkampf den Preis davon. Auch in seinen Epigrammen zeichnete er sich durch Schärfe und Einfachheit der Gedanken aus.

liche zum Gegenstand hat. Beides trifft bei der Weisheit und nur bei ihr zu; denn Alle rechnen die Gottheit zu den Ursachen und Anfängen, und die Gottheit hat diese Wissenschaft allein oder am meisten in Besitz. Alle andern Wissenschaften mögen nothwendiger sein, aber keine ist besser. Uebrigens muss der Besitz dieser Wissenschaft uns in einen Zustand versetzen, der das Gegentheil von dem Zustande ist, in dem wir nach ihr zu suchen beginnen; denn Alle beginnen, wie gesagt, mit der Verwunderung, ob Etwas sich so verhalte; so verwundert man sich über die Automaten, wenn man die Ursache noch nicht durchschaut hat, oder über die Sonnenwenden, oder über die Unmessbarkeit der Diagonale;[18]) Allen scheint es wunderbar, dass Etwas auch durch das kleinste Maass nicht sollte gemessen werden können. Allein wie das Sprüchwort sagt: „Zuletzt endet es mit dem Entgegengesetzten und Besseren“;[18b]) so geht es auch hier, wenn man gelernt hat; denn ein mit der Geometrie vertrauter Mann würde sich über Nichts mehr wundern als über die Messbarkeit der Diagonale.

Hiermit habe ich die Natur der gesuchten Wissenschaft und das Ziel, was die Nachforschung und die ganze Untersuchung erreichen soll, dargelegt.[19])

---

[18]) A. spricht von der Inkommensurabilität des Durchmessers; man könnte dies auf den Durchmesser des Kreises beziehen; indess beziehen es bewährte Erklärer, wie Trendelenburg, auf den Durchmesser des Rechteckes. Dann muss dies aber auf das Rechteck mit gleichen Seiten (Quadrat) beschränkt werden, denn für das ungleichseitige Rechteck giebt es Fälle der Kommensurabilität, so hat das Rechteck, dessen eine Seite 3 Zoll, die andere 4 Zoll lang ist, einen kommensurabeln Durchmesser von 5 Zoll.

[18b]) Das Sprüchwort, auf das A. hier anspielt, lautete: „Das zweite Mal wird's besser werden.“ Es bezog sich auf die Opfernden; wenn das erste Opfer bei seiner Besichtigung nichts Gutes erwarten liess, so opferte man ein zweites Thier, in der Hoffnung, dass es nun besser kommen werde.

[19]) A. schliesst hiermit die Einleitung zu seiner Metaphysik. Er hat darin den Begriff dieser Wissenschaft

Drittes Kapitel.

Es ist also klar, dass es auf die Erkenntniss der ersten Ursachen ankommt (denn man sagt, dass nur Derjenige eine Sache kenne, welcher die erste Ursache

---

festgestellt; sie ist die Wissenschaft der obersten Ursachen, Anfänge und Elemente, aus denen im Sein sich alles Einzelne bildet, und im Wissen sich alle Erkenntniss ableitet. Diese Anfänge werden in dem folgenden Kapitel eine deutlichere Gestalt annehmen. — Die Begründung dieses Begriffes, wie sie hier in diesem Kapitel geboten worden, ist, wie schon erwähnt, ohne wissenschaftlichen Werth. Bedeuteuder ist das im 1. Kapitel über den Begriff der Ursachen und Anfänge Gesagte. Wenn es richtig wäre, dass die Kenntniss dieser Anfänge und Ursachen auch zur Erkenntniss alles Einzelnen in der Welt führten, so wäre der darauf gestützte Begriff der Metaphysik treffender; deshalb hält auch Hegel an der Entwickelung des Besondern aus dem Allgemeinen fest; allein wenn diese Annahme unwahr ist und von A. selbst nicht in diesem strengen Sinne gemeint ist, so verliert auch diese Begründung des Begriffs der Metaphysik ihre Bedeutung. — Wenn nach A. jede Wissenschaft um ihrer selbst willen da ist und als Wissenschaft keinem andern Zwecke dient; wenn es nur die Wahrheit ist, welche sie erstrebt, und in deren Erreichung sie selbst erst Wissenschaft wird, so folgt, dass jede Rechtfertigung und Lobpreisung einer Wissenschaft bei dem Beginn ihrer Darstellung ein überflüssiges und der Wissenschaft fremdes Unternehmen ist. Die Wissenschaft hat vielmehr sofort mit der Erkenntniss ihres Gegenstandes zu beginnen, und ihre Rechtfertigung liegt darin, dass sie als die wahre Erkenntniss desselben sich ausweist. Ihre Rechtfertigung liegt also in ihrer Entfaltung und Ausbreitung selbst. Alle weitere Begründung ist überflüssig; insbesondere die aus einem angeblich höheren Werthe ihres Gegenstandes; für die Wissenschaft als solche ist jeder Gegenstand von gleichem Werthe; er bildet für sie ein zu Erkennendes, und dies genügt. Die Wissenschaft der Infusionsthierchen ist des-

derselben zu kennen meint); solcher Ursachen giebt es aber vier; als die erste gilt das Wesen und das wesentliche Was der Dinge (denn das Warum führt zu den letzten Gründen, und das oberste Warum ist die Ursache und der Anfang); als zweite gilt der Stoff und das Unterliegende; als dritte die, woher die Bewegung ihren Anfang nimmt, als vierte der Gegensatz von dieser, der Zweck und das Gute, welches das Ziel alles Werdens und aller Bewegung ist. In meiner Schrift über die Physik sind diese Ursachen genügend erörtert worden;[20])

---

halb von gleichem wissenschaftlichen Werth wie die des Menschen. Die Erkenntniss des Einzelnen steht nicht tiefer als die Erkenntniss des Allgemeinsten. Alle Wissenschaft ist damit berechtigt, dass sie die Wahrheit enthält. Allgemeines und Besondres ergänzen sich einander; das Wissen des Einen kann das Wissen des Andern nicht entbehren, und deshalb steht auch die Philosophie als Wissen nicht höher wie die besondern Wissenschaften. Man könnte gegen solche halbspielenden Betrachtungen, mit denen A. seine meisten Schriften beginnt, nachsichtiger sein, wenn er sie nicht auch im Fortgange zu wirklichen Beweisen benutzte, und wenn nicht sein Beispiel durch das ganze Mittelalter und bis in das letzte Jahrhundert den Anstoss gegeben hätte, dass jedes Lehrbuch einer Wissenschaft mit einer solchen Einleitung voll äusserlicher Betrachtungen überladen wurde.

[20]) Die Stelle ist Kap. 3 und 7 von Buch 2 der Physik. Die Ableitung alles Seienden aus diesen vier Ursachen ist einer der Grundgedanken der Aristotelischen Philosophie; er kehrt in allen seinen Schriften, namentlich in der Physik und Metaphysik, fortwährend wieder, und eine vorläufige Erörterung dieser Begriffe ist zum leichtern Verständniss des Werkes unentbehrlich. A. hat diese vier Ursachen offenbar nur auf dem Wege der Induktion, durch Beobachtung gefunden; er rechtfertigt sie auch in der Physik nur auf die Weise, dass alle Elemente des Seienden sich unter eine dieser vier Ursachen einordnen, und ebenso stützt A. hier ihre Wahrheit darauf, dass alle Philosophen vor ihm nur eine oder mehrere dieser Ursachen, aber nirgends eine weitere, über diese vier hinaus, aufgestellt haben. Dies zeigt, wie A. selbst bei seinen höchsten Begriffen immer

doch will ich auch diejenigen Männer beachten, welche vor mir zur Untersuchung der Dinge geschritten sind und

---

von der Wahrnehmung und Beobachtung des Seienden und Einzelnen ausgeht, und wie er weit entfernt ist, eine dialektische Entwicklung im Sinne Hegel's zu versuchen.

Das Verständniss dieser vier Ursachen ist bei den drei letzten nicht schwierig; der Stoff (*ὕλη*, Materie) ist dem heutigen Vorstellen und der modernen Naturwissenschaft geläufig; es ist das Körperliche, was die Unterlage für die Bewegung, die Gestalt und die übrigen Eigenschaften bildet. Das Bewegende hat jetzt den bekanntern Namen der Kraft; der Zweck zeigt sich zwar nicht unmittelbar in der Natur, wohl aber in dem Handeln des Menschen; alles bewusste menschliche Handeln zielt auf einen Zweck ab, und die Vorstellung dieses Zweckes mit dem Vorgefühl der daraus hervorgehenden Befriedigung, sei es eine sittliche oder eine Lust, ist hier wirklich das Bewegende; deshalb kann A. es mit Recht unter die Ursachen aufnehmen, wobei nur die Frage bleibt, ob diese nur bei dem Menschen wahrgenommene Ursache auch auf die Bewegungen und Veränderungen in der Natur übertragen werden darf. Dies wird bekanntlich von der modernen Naturforschung geleugnet, welche nur den Stoff in der Form von Atomen oder Molekülen mit untrennbar damit verbundenen, blind und unveränderlich wirkenden Kräften kennt. Die Zweckmässigkeit in den Organismen, z. B. in dem Bau des Auges, wird dagegen durch die neueste Lehre von Darwin und seinen Anhängern aus dem Kampfe um das Dasein, wobei nur das Kräftigste sich erhalten kann, und aus dem Prinzip der Vererbung erklärt. A. hält indess noch streng an dem Zweck auch in der Natur fest; er nennt es die Schönheit und Ordnung, die nicht von selbst oder durch Zufall entstehen könne. Weiterhin verlegt er bestimmter diesen Zweck in die Gottheit, welche den Weltstoff so geordnet und bewegt habe; damit nähert er sich den christlichen Vorstellungen, und der Zweck scheidet aus der Natur als solcher aus.

Am schwierigsten ist die zuerst genannte Ursache zu verstehn. A. nennt sie hier *οὐσια;* die Lateiner haben es mit *Substantia* und *Essentia* übersetzt, welche Worte dadurch zu philosophischen Kunstausdrücken geworden

über die Wahrheit philosophirt haben. Auch diese Männer setzen gewisse Anfänge und Ursachen; es wird des-

---

sind; dem Verständniss ist indess damit noch nicht geholfen. Was A. hier ουσια nennt, bezeichnet er in der Regel mit ειδος (Form); dies Wort ist der eigentliche Name für diese Ursache; hin und wieder bezeichnet A. es auch mit ουσια κατα τον λογον, oder mit το τι ἠν ειναι oder mit λογος. Schon diese vielen Namen zeigen, dass A. es hier mit einem schwierigen Begriff zu thun hat; ja dieser Begriff erleidet im Fortgange der Untersuchung mehrere Veränderungen, welche auch seinen Gegensatz, den Stoff (ὑλη), mitbetreffen. Es kann hier nur das Wesentlichste davon angegeben werden. Die Betrachtung der einzelnen Dinge führt sehr bald zu ihrer begrifflichen Trennung in Stoff und Form; das einzelne Ding besteht aus Stoff (ὑλη) und einer Form (ειδος) es ist dadurch ein zum Ganzen verbundenes (σονολον). Als Stoff stellt sich die rohe Masse dar, z. B. das Erz bei der Bildsäule, die Steine und das Holz bei dem Hause; indem sie von der bewegenden Ursache zusammengebracht werden, entsteht die Bildsäule, das fertige Haus. Je roher der Stoff an sich gefasst wird, desto bedeutender wird die Form; sie erscheint dann als das wesentlich Seiende (ουσια) gegenüber dem rohen Stoffe. Während die ersten Philosophen sich mit der Auffindung der ersten Stoffe der Welt begnügten, führte die fortgesetzte Betrachtung bald zur Erkenntniss, dass die Form ebenso nothwendig, ja das Höhere und Wesentliche in der Welt sei. Indem man jedoch näher sich fragte, worin diese Form bestehe, sah man sich allmählich genöthigt, nicht blos die Gestalt (μορφη) sondern alle Eigenschaften überhaupt (das ποσον und ποιον) zur Form zu rechnen; sie dienen ja alle zur Gestaltung des rohen Stoffes, und so kam man allmählich dahin, allen Inhalt der Dinge in die Form zu verlegen; der Stoff wurde damit zu dem, was diesem Inhalt seine physische Existenz, sein Dasein in vielen Exemplaren giebt, während die Form damit zu dem Begriffe (λογος) wurde und die Natur des Wissens annahm. An sich ewig und unveränderlich tritt so die Form nur durch ihre Verbindung mit dem Stoffe in das irdische Dasein und in die Vielheit und Vergänglichkeit herab. Damit war bei strenger

halb für die jetzige Untersuchung von Nutzen sein, diese zu prüfen, da sich entweder eine neue Art von Ursachen

---

Konsequenz der Stoff zu der Seinsform umgewandelt, wie sie von dem Realismus (B. I. 66) der Wissensform gegenüber gestellt wird. Der Inhalt des Wissens und Seins ist nämlich nach realistischer Auffassung identisch; darauf beruht die Wahrheit des Wissens; dieser Inhalt ist, wenn die Seinsform ihn durchdringt, ein Seiendes, und wenn statt dessen die Wissensform ihn durchdringt, so ist er ein Gewusstes. Dieselbe Auffassung liegt auch der spätern Bedeutung von *ειδος* und *ὑλη* unter; jene ist der Inhalt in der Form des Begriffes (*οὐσια κατα τον λογον*) die *ὑλη* ist nur die Seinsform, welche mit diesem Inhalt des Begriffes sich verbindet und ihn zu einem Seienden und Vielen macht. Deshalb ist die *ὑλη* in diesem Sinne ohne eigenen Inhalt; der Inhalt liegt in dem *λογος*, indem dieser *λογος* ein *ὑλινος* (stofflicher) wird, tritt kein anderer Inhalt dazu, sondern nur die Seinsform durchdringt ihn und macht ihn zu einem natürlichen Dinge. Diese Begriffe haben indess bei A. noch nicht die Klarheit erreicht, wie dies im Realismus geschehen ist; doch kann man leicht daraus verstehn, wie Plato die *ειδη* zu seinen Ideen erheben, und wie A. seinen Gott von der *ὑλη* befreien konnte; die *ὑλη* war nun das, was allein den Inhalt des *λογος* in die Endlichkeit und Vergänglichkeit herabzog.

Allein die Fortbildung der Begriffe von *ὑλη* und *ειδος* nahm noch eine andere Richtung. Da der Stoff nirgends für sich, ohne Form angetroffen wird, und da der Stoff als das Biegsame erscheint, aus dem das Verschiedenste und Entgegengesetzte gemacht werden kann, so verband sich allmählich mit dem Stoff der Begriff, dass er den konkreten Dingen gegenüber kein wirkliches Sein habe, sondern nur ein Sein dem Vermögen nach. Nur die konkreten Dinge sind wirklich; nur wenn die Form zu dem Stoffe hinzutritt, wird ein solches konkretes, wirkliches Ding, und deshalb ist der Stoff das Konkrete dem Vermögen nach, das, aus dem alles Wirkliche werden kann, aber er ist nicht selbst schon ein Wirkliches. Deshalb ist das Erz schon die Bildsäule, aber nur dem Vermögen nach; deshalb sind die Steine und das Holz das

ergeben wird, oder, wo nicht, man den hier genannten dann um so mehr vertrauen kann.

Die Meisten der ältesten Philosophen hielten die stofflichen Anfänge für die alleinigen von Allem. Das, woraus alle Dinge bestehn, aus dem Alles entsteht, und in das Alles schliesslich vergeht, dessen Sein fortbesteht, während seine Zustände wechseln, war nach ihnen das Element und der Anfang aller Dinge. Deshalb nehmen sie bei diesem Stoff weder ein Entstehn noch ein Vergehn an, vielmehr soll sich die Natur desselben ununterbrochen

---

Haus dem Vermögen nach. Da die Form gleichzeitig sich als das Höchste ausgebildet hatte, was auch für sich bestehen könne, so wurde nun die Wirklichkeit nicht blos in die konkreten Dinge (*συνολοι*) verlegt, sondern die Form selbst ward nur das Wirkliche (*ἐνεργεια ὀν,*) gegenüber dem Stoff, als dem, der das Ding nur dem Vermögen nach ist (*δυναμειχὀν*). So lassen sich in der Philosophie des A. drei Hauptbedeutungen von *ειδος* (Form) und *ὑλη* (Stoff) unterscheiden; 1) ist *ὑλη* der seiende Stoff, wie Erde, Wasser, Luft; der Grundstoff, aus dem Alles entsteht und besteht: *ειδος* ist da nur die Gestalt (*μορφη*) oder die Bestimmtheit, welche dieser Stoff in seinen Mischungen und Verbindungen darstellt. 2) ist *ὑλη* die inhaltlose Seinsform, welche durch ihren Hinzutritt zu der Form als *λογος* sie aus einem Begrifflichen zu einem Seienden, damit Natürlichen von Vielen und Vergänglichen macht, während die Form als *λογος* allen Inhalt als einen ewigen und unveränderlichen in sich enthält. 3) ist *ὑλη* das Einzelne Daseiende, aber nur dem Vermögen nach, während die Wirklichkeit, das wahre Sein (*ἐνεργεια, ἐντελεγεια*) in der Form enthalten ist, und diese dem Stoff nur durch Hinzutritt der Form mitgetheilt wird.

Im Fortgange der Metaphysik des A. erhält diese letzte Bedeutung immer mehr das Uebergewicht, und es treten noch mehr Ausdehnungen und Unterscheidungen hinzu; so wird z. B. die Gattung zur *ὑλη* gemacht, weil sie das Unbestimmte, das Mögliche ist, aus dem sehr verschiedene Arten von Individuen hervorgehen können, in denen erst das Wirkliche sich darstellt. Das Weitere, insbesondere die Kritik dieser Grundbegriffe der Philosophie des A., wird später folgen.

erhalten, wie man auch von Sokrates nicht sage, dass er überhaupt geworden sei, wenn er schön oder gebildet geworden, noch dass er vergangen sei, wenn er diese Eigenschaften verloren habe; denn Sokrates selbst bleibe bei all diesem Wechsel das Unterliegende. Ebenso solle es sich mit allem Andern verhalten; es müssten ein oder mehrere Stoffe bestehn, aus denen Alles sich bilde, während dieser sich erhalte. — Die Zahl und die Beschaffenheit dieses Stoffes wurde nicht von Allen gleich angegeben; Thales welcher mit dieser Philosophie den Anfang machte, erklärte das Wasser für diesen Stoff (deshalb liess er auch die Erde auf dem Wasser schwimmen). Er kam wahrscheinlich auf diesen Gedanken, weil er sah, dass die Nahrung von Allem feucht ist, und dass selbst das Warme daraus entsteht und davon sich nährt (und das, woraus Alles wird, ist der Anfang); auch sah er, dass der Same aller Dinge feuchter Natur ist, und dass das Wasser der Anfang des Feuchten ist; so kam er zu dieser Annahme.[21]) Einzelne meinen, dass auch Die, welche in der Urzeit und lange vor den jetzigen Geschlechtern zuerst über die Natur der Gottheit philosophirt haben, die gleiche Ansicht über die Natur gehabt haben; denn sie hätten den Okeanos und die Tethys zu den Eltern des Werdens und das Wasser, nämlich den von den Dichtern genannten Styx, zu dem Schwurgegenstand für die Götter erhoben; man schwöre nämlich bei dem Ehrwürdigsten, und das Ehrwürdigste sei das Aelteste. Ob diese Ansicht von der Natur wirklich als die älteste und frühste bestanden hat, wird schwerlich sich feststellen lassen; allein von Thales wird berichtet, dass er sich so über die erste Ursache ausgesprochen habe, da man

---

[21]) Alle Nahrung der Pflanzen kann nur im feuchten Zustande in die Pflanzen eintreten, und dasselbe gilt bei den Thieren; denn selbst das Trockene wird durch den Speichel und Magensaft zu einem Feuchten gemacht, ehe es assimilirt werden kann. Dass „das Warme aus dem Feuchten“ wird, ist wohl so zu verstehn, dass die Kälte das Wasser erstarren macht und also seine Natur als Wasser aufhebt. Deshalb enthält das Wasser nothwendig das Warme in sich und wird daraus, wenn das Eis als das Erste gedacht wird.

den Hippo[22]) bei der Werthlosigkeit seiner Gedanken nicht wohl zu diesen Männern stellen kann. Dagegen setzten Anaximenes und Diogenes die Luft noch vor das Wasser und machten sie zu dem Anfang der einfachen Körper; Hippasos aus Metapont und Heraklit aus Ephesos setzten als solchen Anfang das Feuer, und Empedokles setzte vier Anfänge, indem er zu den drei genannten die Erde noch als vierten stellte. Diese vier Anfänge sollen nach ihm immer beharren, ohne Entstehn sein und sich in verschiedenen Verhältnissen zu einem Gegenstand verbinden oder daraus sondern. Anaxagoras aus Klazomenä, welcher den Jahren nach der Aeltere, aber nach seinem Auftreten der Spätere war, liess die Anfänge in unendlicher Anzahl bestehn; alle gleichartigen Dinge, wie das Feuer und das Wasser, liess er nur durch die Mischung oder Trennung jener Anfänge entstehn oder vergehn; in anderer Weise solle kein Entstehn und Vergehn Statt haben, und die Anfänge hätten eine ewige Dauer.[23])

---

[22]) Ueber diesen Philosophen Hippo ist Näheres nicht bekannt.

[23]) Diese hier aufgeführten Männer gehören zu den ältesten Philosophen Griechenlands. A. nennt sie die „Physiker“ oder die, „welche über die Natur philosophirt haben,“ weil sie ihre Untersuchungen auf die Natur beschränkten und das Sittliche und überhaupt das Handeln des Menschen nicht berührten. Erst Sokrates richtete die philosophische Untersuchung auf das Sittliche, und seitdem hat sich für die Philosophie die bekannte Dreitheilung in Logik, Physik und Ethik (B. I. 95) bis in die Gegenwart als Grundlage erhalten.

Es kann noch jetzt an jedem Kinde beobachtet werden, dass seine ersten Fragen und Untersuchungen sich auf sinnliche Naturgegenstände richten; aber es verlangt schon ein scharfes Denken, wenn auch das Geistige in dem Menschen und insbesondere auch das Sittliche in seinem Handeln zu dem Gegenstande der Untersuchung gemacht werden soll. Deshalb entstand erst später die Forderung: *γνωϑι σ'αυτον* (lerne Dich selbst kennen). — So ist es natürlich, dass die Philosophie auch bei den Griechen mit der Betrachtung der Natur begann, und hier ist wieder die am nächsten sich aufdrängende Frage die

Hieraus ergiebt sich, dass diese Männner nur die stofflichen Ursachen erörtert haben; indem sie aber vorschrit-

---

nach dem Einen, aus dem die mancherlei Dinge geworden sind. Da die Dinge stofflich sind, und schon die nächsten Beobachtungen zeigten, wie das Vergehn und Entstehn derselben den Stoff wenig berührt, so war es ganz natürlich, dass man den Stoff als das Erste und Ursprüngliche in der Natur hinstellte. Dieser Stoff wurde in dem natürlichen Streben nach Einheit der Erkenntniss zunächst als ein Stoff (Wasser, dann Luft, dann Feuer) genommen; die genauere Beobachtung trieb dann, wie A. bemerkt, dahin, mehrere in ihrer Beschaffenheit verschiedene Stoffe anzunehmen, und die vier Elemente des Empedokles haben als solche bis in die letzten Jahrhunderte sich behauptet. Anaxagoras ging in seinen „Homoiomerien" (gleichartigen Stoffen) noch weiter und setzte eine zahllose Menge von Elementen, aber doch immer nur von stofflicher Natur. Das Besondere und die konkreten Dinge wurden dabei aus der verschiedenen Mischung dieser Stoffe abgeleitet.

Der Werth dieser Anfänge der Philosophie liegt in der wissenschaftlichen Form und Strenge, mit der man aus diesen Annahmen das Uebrige abzuleiten suchte; schon vorher hatte man in Aegypten und Indien philosophirt, allein diese orientalische Philosophie blieb ein trübes Gemisch von phantastischen Gebilden, Wundern, Göttern und wissenschaftlichen Begriffen. Das strenge Denken tritt in diesen Auffassungen des Orients nur vereinzelt und stückweise auf, um gleich wieder in den Wogen gesetzloser Gebilde der Phantasie zu verschwinden. Erst mit Thales beginnt das reine Denken sich von den Einflüssen der dichtenden Phantasie zu befreien und von sich aus die Erkenntniss des Seienden zu gewinnen. Im Uebrigen bleibt der Inhalt dieser ersten Philosophien dürftig, und man darf nicht meinen, diese Männer hätten Systeme voll tiefer Weisheit gebildet. Ihr Mangel war gerade der, dass sie über das oberste Prinzip wenig hinauskamen; es fehlt bei ihnen Allen die Ueberleitung des Allgemeinen in das Besondere und in den Reichthum der konkreten Natur. Je mehr man sich dies erspart, desto leichter ist es, ein solches oberstes Prinzip hinzustellen;

ten, bahnte ihnen die Sache selbst den Weg und nöthigte sie zu weiterer Forschung. Denn wenn auch noch so sehr alles Vergehn und Entstehn aus einem oder mehreren Stoffen erfolgt, so fragt sich doch, warum und aus welcher Ursache dies geschieht. Denn das Unterliegende allein bewirkt nicht seine Veränderung; weder das Holz noch das Erz ist die Ursache seiner Veränderung; das Holz macht kein Bett und das Erz keine Bildsäule; vielmehr ist etwas Anderes davon die Ursache. Sucht man diese Ursache, so sucht man jenen zweiten Anfang, welchen ich den Anfang der Bewegung genannt habe. Die, welche zu allererst in diese Untersuchung eintraten und nur einen Stoff als Unterlage setzten, fanden hier kein Bedenken; dagegen wurden Andere, welche an dem Einen festhielten, von dieser Untersuchung gleichsam niedergedrückt; sie behaupteten, das Eins und die ganze Natur sei nicht blos rücksichtlich des Entstehens und Vergehens (denn dies war eine alte Ansicht, worin Alle übereinkamen), sondern auch in Bezug auf jede andere Veränderung unbeweglich, ein Satz, der ihnen allein angehört. [24])

---

die Induktion führt um so leichter dahin, je beschränkter der Gesichtskreis des Beobachters ist. Erst mit der Entfaltung des Prinzips zu dem Besondern beginnen in der Wissenschaft die Schwierigkeiten, und daher trieb, wie A. ferner bemerkt, die sich ausbreitende Forschung mit Nothwendigkeit weiter; zunächst also dazu, diesem Mangel durch eine grössere Zahl von verschiedenartigen Stoffen abzuhelfen; es ist dies ein Versuch, dem Konkreten näher zu treten und das Prinzip mit dem Reichthum der Natur zu versöhnen. Allein diese Richtung musste zur Erkenntniss führen, dass mit dem blossen Stoffe die Natur nicht erklärt werden kann.

[24]) A. spielt hier auf die Eleatischen Philosophen an, welche alles Entstehen und Vergehen wie überhaupt die Wirklichkeit des Werdens leugneten und nur das Sein als wirklich anerkannten. Diese Annahme erfolgte wohl nicht deshalb, wie A. hier meint, weil die Eleaten für das Werden kein Prinzip am Stoffe hatten und deshalb es lieber ganz leugneten, sondern der Satz wurde lediglich dialektisch begründet, indem sie das Werden in seinem strengen Sinne als Gegensatz des Seins auffass-

Denen, welche das All für Eins erklärten, entging die Beachtung dieser zweiten Ursache; nur dem Parmenides nicht, insofern er nicht blos eine, sondern zwei derartige Ursachen annahm. Die, welche mehrere Anfänge setzen, wie das Warme und Kalte oder das Feuer und die Erde, stehen dieser Auffassung schon näher, denn sie stellen das Feuer als mit einer bewegenden Natur versehen hin und machen das Wasser und die Erde und ähnliche Elemente zu dem Gegensatz von dem Feuer.[25]) Da indess auch mit diesen Annahmen und solchen Anfängen die Natur der Dinge nicht genügend erklärt werden konnte, so nöthigte sie dieselbe Wahrheit, wie gesagt, auch noch zur Aufsuchung des andern, daran grenzenden Anfanges; denn schwerlich haben diese Männer geglaubt, dass das Feuer oder die Erde oder andere solche Elemente die Ursache davon seien, dass die Dinge gut und schön sich verhalten und entwickeln. Ebensowenig konnte man das schöne Verhalten eines so grossen Gegenstandes von dem Zufall oder Glücke abhängig machen. Als daher Jemand aussprach, dass der Natur, gleich den lebenden Wesen, Vernunft einwohne, und diese die Ursache aller Schönheit und Ordnung sei, erschien er wie ein Nüchterner gegenüber den unbedachtsamen Annahmen der Frühern. Von Anaxagoras wissen wir bestimmt, dass er diese Ansicht gehabt hat, doch hat wahrscheinlich schon Hermodios von Klazomenä vor ihm dasselbe behauptet. Die, welche diese Ansicht aufstellten, erklärten damit zugleich die Ursache des Schönen für einen Anfang der Dinge und für einen solchen, von dem die Bewegung der Dinge herkommt.[26])

---

ten und damit sein Nichtsein bewiesen. Das Nähere ergiebt der Dialog „Parmenidas“ von Plato.

[25]) A. meint, dass schon in der Annahme mehrerer stofflichen Elemente, wie sie sich bei den spätern Naturphilosophen findet, neben dem Prinzip des Stoffes das der Bewegung verhüllt enthalten sei.

[26]) Anaxagoras hat zuerst den *νους*, die Vernunft, in die Natur eingeführt und als ihr Prinzip hingestellt. Hegel sieht darin den ersten Beginn des Idealismus und die Erkenntniss, dass das Allgemeine und zwar als Denken der Kern der Welt, alles Sinnliche aber nur Schein

Viertes Kapitel.

Man könnte vermuthen, dass Hesiod zuerst nach einem solchen Anfange geforscht habe, oder wer sonst die Liebe oder die Begierde als den Anfang in den Dingen angenommen hat, wie z. B. Parmenides; denn dieser sagt bei der Darstellung der Entstehung des Alls:

„Eros war sein erstes Geschöpf von sämmtlichen Göttern“,[27])

---

oder nebensächlich sei. A. fasst indess den Ausspruch nicht in diesem Sinne, sondern Anaxagoras soll damit nur neben den Prinzipien des Stoffes und der Bewegung noch das dritte, den Zweck, hingestellt haben; die Vernunft des Anaxagoras verdrängt nicht die anderen Prinzipien, sie giebt ihnen nur die Ordnung und die Schönheit, welche sich überall im Himmel und auf Erden dem Beobachter zeigt.

A. hat hier nicht die Absicht, eine vollständige Geschichte der alten Naturphilosophie zu geben; er erwähnt hier deren Lehren nur so weit, als sie zur Bestätigung seiner Lehre von den vier obersten Ursachen der Natur dienen. Im Uebrigen muss für den Inhalt dieser älteren griechischen Philosophie auf die hierüber vorhandenen Werke verwiesen werden, von denen sich Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie des Alterthums durch seine Kürze und objektive, quellenmässige Darstellung besonders empfiehlt. Hier ist nur kurz noch zu erwähnen, dass Thales, geboren um 640 vor Chr., in Milet lebte; Hippo aus Samos lebte zur Zeit des Perikles; Anaximander aus Milet war geboren um 611 v. Chr.; Anaximenes von Milet war ein Schüler des Anaximander; Diogenes von Apollonia lebte im fünften Jahrhundert vor Chr.; Heraklit von Ephesus lebte um 500 v. Chr.; ist also schon jünger als Pythagoras, der zuerst und noch vor Sokrates über die Naturphilosophie hinausging.

[27]) Parmenides ist der bedeutendste unter den Eleatischen Philosophen. Er ward um 515—510 v. Chr. geboren und hat seine Philosophie in einem Lehrgedicht

und Hesiod sagt:

„Anfangs ward, als Erstes von Allen, das Chaos; drauf dann“
„Weitgebrüstet die Erde, ...“
„Eros zugleich, der vor allen unsterblichen Göttern hervorragt.“

als wenn in den Dingen eine Ursache sein müsse, welche die Dinge bewege und ordne.

Wer von Diesen als der Erste anzunehmen ist, soll später geprüft werden; da indess sich auch das Gegentheil des Guten innerhalb der Natur zeigte und nicht blos die Ordnung und das Schöne, sondern auch die Unordnung und das Hässliche, und da des Schlechten mehr als des Guten, und des Hässlichen mehr als des Schönen sich vorfand, so führte ein Anderer die Freundschaft und den Streit als die Ursachen von je beiden ein.[28]) Wenn man nämlich dem folgt und es so auffasst, wie Empedokles es meint, und nicht wie er es dunkel ausdrückt, so wird man finden, dass die Freundschaft die Ursache des Guten, und der Streit die Ursache des Schlechten ist; und wenn man sagte, dass Empedokles in gewisser Weise und zwar zuerst das Schlechte und das Gute als die Anfänge aufgestellt habe, so würde man Recht haben, insofern die Ursache von allem Guten das Gute selbst ist und von allem Schlechten das Schlechte.[29])

---

zusammengestellt, von dem nur kleine Bruchstücke, die in andern Werken angeführt werden, sich erhalten haben.

[28]) A. vermengt hier die beiden von ihm gesetzten Ursachen, die, woher die Bewegung kommt, und den Zweck. Das Schöne und Gute gehört zu dem Zwecke; die blosse Begierde ist nur eine Ursache der Bewegung. Auch die Freundschaft und der Streit können nur als Ursachen der Bewegung, d. h. der Verbindung und Trennung angesehen werden; da sie aber der menschlichen Seele entlehnt sind, so schillern sie in das Sittliche und somit Zweckmässige.

[29]) Das Gute überhaupt ist die Gattung, welche sich zu dem einzelnen Guten besondert; und da die Gattung als λογος oder auch als ὑλη von A. oft zu den Anfängen gestellt wird, so konnte er deshalb auch das Gute überhaupt als solchen Anfang hinstellen. Dasselbe gilt für das Schlechte.

Diese Männer haben sonach, wie gesagt, bis hier von den Ursachen, die ich in den Büchern über die Natur unterschieden habe, zwar den Stoff und die Ursache, von der die Bewegung kommt, behandelt, indess nur dunkel und ohne Klarheit und nur so, wie es die in den Kämpfen Ungeübten machen, die allerdings im Handumdrehen auch tüchtige Schläge austheilen, aber nicht nach den Regeln der Kunst. So gleichen auch diese in dem, was sie sagen, nicht den Wissenden; denn sie machen davon keinen oder nur einen geringen Gebrauch; denn Anaxagoras gebraucht die Vernunft wie ein Werkzeug bei der Bildung der Welt, und wenn er nicht angeben kann, aus welcher Ursache etwas nothwendig ist, so holt er die Vernunft herbei; im Uebrigen führt er die Dinge eher auf irgend eine andere Ursache als auf die Vernunft zurück.[30]) Empedokles[31]) bedient sich zwar der Ursachen mehr, aber doch nicht genügend; und er erreicht auch keine Uebereinstimmung unter denselben. Oft lässt er die Freundschaft trennen und den Streit verbinden; denn wenn das All von dem Streit in die Elemente aufgelöst worden ist, so vermischt sich das Feuer zu Einem, und ebenso jedes andere der Elemente; wenn aber wieder durch die Freundschaft Alles in Eins zusammengetreten ist, so müssen aus jedem die Theile sich wieder sondern.[32]) Empedokles

---

[30]) Diese Stelle bestätigt die in Erl. 26 aufgestellte Ansicht über die Natur der Vernunft, welche Anaxagoras als Anfang mit eingeführt hat. Er hat sie mehr „als ein Werkzeug" behandelt, d. h. er nimmt sie nur als Ursache der blossen Bewegung, nicht aber als Zweck setzend. — Anaxagoras ward um 500 v. Chr. geboren; er gehört nicht zu den Eleaten, sondern mit Empedokles, Leukipp und Demokrit zu den jüngern Naturphilosophen im Gegensatz zu den in Erl. 26 genannten ältern. Diese jüngere Schule suchte die Lehren der Eleaten mit denen der ältern Naturphilosophen zu einem System zu verschmelzen.

[31]) Empedokles von Agrigent, geboren nicht lange nach 500 v. Chr., hat seine Philosophie auch in einem Lehrgedicht vorgetragen. Er hat zuerst die vier bekannten Elemente als Stoff aufgestellt und als bewegende Ursachen die Liebe und den Streit eingeführt.

[32]) D. h. wenn der Streit alle Dinge in die Elemente

hat also, abweichend von den Frühern, zuerst diese Ursache getheilt eingeführt, indem er den Anfang der Bewegung nicht als einen, sondern als verschieden und entgegengesetzt aufstellte. Ferner gab er zuerst die als Stoff behandelten Elemente zu vieren an; er bediente sich aber ihrer nicht als vieren, sondern blos als zweien; das Feuer ist für sich, und die Entgegengesetzten, die Erde, die Luft und das Wasser gelten ihm als von einer Natur, wie man aus seinen Gedichten ersehen kann. Dieser hat also, wie gesagt, solche und so viele Anfänge aufgestellt. Dagegen behaupten Leukipp und sein Freund Demokrit, dass das Volle und das Leere die Elemente seien, indem sie das Seiende und das Nicht-Seiende aufstellen und das Volle und Dichte für das Seiende, das Leere und Lockere für das Nicht-Seiende erklären.[33])

---

auflöst, so verbindet sich damit von selbst jedes dieser Elemente, wie das Feuer, was vorher in vielen Dingen getrennt war, zu einem; die einzelnen Feuer sind nur noch eines, und wenn die Freundschaft wieder die konkreten Dinge gebildet hat, so müssen die Theile dieser sich wieder sondern. Der Einwurf ist, wie man bemerken wird, etwas gesucht.

[33]) Leukipp von Abdera, über dessen Alter und Lebensverhältnisse wenig bekannt ist, und sein Schüler Demokrit von Abdera, ungefähr um 460 vor Chr. geboren, sind die Begründer der Atomistik, welche noch gegenwärtig der modernen Naturwissenschaft zu Grunde liegt. Während die Früheren keinen leeren Raum annahmen, sondern Alles vom Stoffe erfüllt sein liessen, führen Diese das Volle und das Leere als Prinzipien ein. Das Volle ist der Stoff, das Leere ist der leere Raum; dieser gilt ihnen mit Recht auch als seiend.

Da man aber den leeren Raum in Vergleich zu dem erfüllenden Stoff oft als das Nichts auffasst (mehr im konträren als im kontradiktorischen Sinne), so nannten sie das Leere auch das Nicht-Seiende, und so kam der paradoxe Satz heraus, dass auch das Nicht-Seiende sei, womit sie indess in Wahrheit nur das Sein des leeren Raumes, mithin die Gegenständlichkeit des Raumes an sich behaupteten. Das Volle musste in Folge seiner Scheidung durch den leeren Raum von Anfang ab kein Chaos,

(Deshalb sagen sie auch, dass das Seiende nicht mehr sei als das Nicht-Seiende, weil auch das Leere nicht mehr sei als der Körper). Diese Elemente sollen nach Art des Stoffes die Ursachen der Dinge sein; und wie Die, welche das unterliegende Seiende nur als Eins annehmen und alles Andere aus dessen Zuständen ableiten und das Lockere und das Dichte als Anfänge der Eigenschaften ansehen, so erklären auch Diese auf gleiche Art die Unterschiede für die Ursachen von allen anderen. Solcher Unterschiede erkennen sie drei an: die Gestalt, die Ordnung und die Lage; weil das Seiende sich nur durch Form, durch Berührung und durch Richtung unterscheide. Von diesen ist die Form die Gestalt, die Berührung die Ordnung, und die Richtung die Lage. 34) So unterscheide sich der Buchstabe A von N durch die Gestalt, das AN

---

sondern ein Getrenntes und Gestaltetes sein, und dieses Einzelne nannten sie die Atome, indem sie dieses Einzelne, um es in seinen letzten Elementen zu fassen, da zu einem Untheilbaren machen mussten. Selbst in der weiteren Entwickelung dieser Prinzipien treffen diese Atomistiker in wunderbarerweise mit den Grundbegriffen der modernen Naturwissenschaft zusammen.

34) A. trägt die Lehre sehr undeutlich vor; die Leere (der leere Raum) gilt den Atomistikern nur als Prinzip, weil ohnedem die Atome sich nicht bewegen können; die drei aufgeführten Unterschiede sind die Grundbestimmungen der Atome und nicht auch des Leeren. Die Lehre ist also durchaus konsequent; denn wenn kein Unterschied der Qualität in dem Vollen oder in den Atomen angenommen wird, so kann der Unterschied der Dinge nur auf die Grösse, Gestalt und Lage der Atome zurückgeführt werden. Dasselbe that auch später Descartes in seinen Prinzipien der Philosophie; ebenso neigt die moderne Naturwissenschaft dazu; sie ist aber sich in dieser Frage noch unklar. Denn ob die 60 Elemente, in welche die Chemie die Körper heutzutage auflöst, ihre Unterschiede nur aus der Gestalt und aus der Verschiedenheit ihrer Kräfte oder auch aus einer verschiedenen Qualität der Moleküle ableiten, lässt die Chemie unbestimmt, während die modernen Materialisten zur Gleichartigkeit derselben neigen, aber sich ebenfalls nicht bestimmt aussprechen.

von dem NA durch die Ordnung, das Z von dem N durch die Lage. Ueber die Bewegung, woher und wie sie den Dingen einwohnt, sind aber auch Diese, wie die Frühern, leichtfertig hinweggegangen. [35]) Ueber die obigen beiden Ursachen sind die Untersuchungen der Frühern so weit, wie erwähnt, gegangen.

---

[35]) Die Bewegung der Atome hat Demokrit für ursprünglich und ewig erklärt; dies ist im Ganzen dasselbe, als wenn A. die Ursache der Bewegung als Prinzip aufstellt; ja, es ist konsequenter und richtiger, denn die Ursache der Bewegung ist nicht selbst Bewegung, und deshalb genügt sie nicht zur Erklärung der Bewegung. In dem modernen Begriffe der Kraft ist die Bewegung und ihre Ursache in Einem verbunden, deshalb spaltet man wieder diesen Begriff in Vermögen (*δυναμις* des A.) d. h. in die Kraft in der Ruhe und in die wirkende Kraft (*ἐνεϱγεια* des A., d. h. die Kraft in Bewegung, oder die Ursache mit der Wirkung). Wegen dieser damit eingemengten Beziehungsformen der Ursachlichkeit erscheint diese Trennung bei einem Seienden unzulässig, und deshalb lässt der moderne Materialismus nur wirkende Kräfte zu, und die moderne Mechanik lässt den Begriff der Kraft ganz bei Seite und betrachtet nur die Bewegung, ohne ihr noch eine besondere Ursache unterzulegen. Man sieht, dass die Naturwissenschaft sich immer mehr zu Demokrit zurückwendet.

Auch erhellt daraus, dass der Vorwurf, welchen A. hier dem Demokrit macht, unbegründet ist; nur den Zweck, das vierte Prinzip des A., hat Demokrit nicht; die Entwickelung zu konkreten Dingen beruht bei ihm auf den Wirkungen der elementaren Bewegungen und den Unterschieden in der Schwere der Atome. Dies passt freilich nicht zu der Theologie, wie sie A. hier im XII. Buche als das Höchste seiner Philosophie vorträgt; allein auch hier ist die moderne Naturwissenschaft wieder ganz zu Demokrit zurückgekehrt, nur dass das Prinzip durch Darwin und Andere eine weitere Entfaltung und auf sorgfältigen Beobachtungen beruhende Besonderung erhalten hat, wodurch es erst seinen wissenschaftlichen Werth erlangt.

Fünftes Kapitel.

Gleichzeitig mit diesen Männern und auch noch vor ihnen wendeten die sogenannten Pythagoräer[36]) sich der Mathematik zu und führten zuerst diese weiter fort-

[36]) A. nennt nur die Pythagoräer, nicht den Pythagoras, weil die betreffende Lehre wesentlich erst durch seine Schüler ausgebildet worden ist. Pythagoras wurde um 582 vor Chr. geboren, er stiftete zu Kroton in Unter-Italien, wo damals viele griechische Pflanzstädte blühten, einen philosophischen, aber zugleich auch den Lebenswandel und die staatlichen Verhältnisse umfassenden Bund, der in Manchem den späteren Mönchsorden ähnelte. In diesem Bunde wurde seine Lehre fortgebildet; indess wurde der Bund später wegen seiner Opposition gegen die bestehenden Staatseinrichtungen gewaltsam aus den griechischen Pflanzstädten vertrieben. Ueber die Lehre selbst ist „Ueberweg's Geschichte der Philos.“ nachzusehen. Das Bekannteste davon ist, dass die Pythagoräer die Zahlen zu dem Wesen der Dinge erhoben, und zwar nicht blos im Natürlichen, sondern auch innerhalb der Seele und innerhalb der sittlichen Welt. Für die gegenwärtige Bildung hat eine solche Annahme viel Unbegreifliches, und man hat Mühe, zu verstehen, wie diese Männer auf einen der Gegenwart so verkehrt erscheinenden Satz haben gerathen können. A. giebt hier darüber einen sehr verständlichen Aufschluss. In vielen Gebieten des Seienden, wie in der Musik, in den Gestalten der Geometrie, in den Bewegungen der Himmelskörper, treten bestimmte Zahlen und Zahlen-Verhältnisse als wichtige Bestimmungen hervor, die von dem Begriffe nicht gesondert werden können; so kann die tiefere Oktave nur aus der doppelten Länge der Saite erklärt und danach definirt werden. In Zeiten, wo die Beobachtung noch sehr hinter die Thätigkeit der Phantasie zurücktrat, und bei Männern, die sich vorzugsweise mit der Mathematik beschäftigten, war es daher natürlich, dass allmählich die Zahl und ihre manichfachen Verhältnisse als das Wesentliche in der Natur sich darstellte. Da Körper-

indem sie ganz darin aufgingen, hielten sie die Anfänge in ihr auch für die Anfänge aller Dinge. Da nun in dem Mathematischen die Zahlen von Natur das Erste sind, und sie in den Zahlen viel Aehnliches mit den Dingen und dem Werdenden zu sehen glaubten, und zwar in den Zahlen mehr als in dem Feuer, der Erde und dem Wasser, so galt ihnen eine Eigenschaft der Zahlen als die Gerechtigkeit, eine andere als die Seele und der Geist, wieder eine andere als die Zeit und so fort für alles Uebrige. Sie fanden ferner in den Zahlen die Eigenschaften und die Verhältnisse der Harmonie, und so schien alles Andere seiner ganzen Natur nach Abbild der Zahlen und die Zahlen das Erste in der Natur zu sein. Deshalb hielten sie die Elemente der Zahlen für die Elemente aller Dinge und den ganzen Himmel für eine Harmonie und eine Zahl. Alles in den Zahlen und Harmonien, von dem sie die Uebereinstimmung mit den Zuständen und Theilen des

---

liches und Geistiges im Denken noch vielfach zusammenfloss, so konnte es nicht schwer halten, die Zahlen selbst als das wahrhaft Seiende in der Natur anzunehmen und später dies auch auf sittliche Verhältnisse auszudehnen, da auch hier solche Analogien sich aufstellen liessen. Dies Alles war natürlich nur bis zu einem gewissen Punkte ausführbar; darüber hinaus stockte diese Methode; die volle Ableitung des Wirklichen und Einzelnen aus den Zahlen war nicht möglich. Man begnügte sich deshalb mit jenen Allgemeinheiten; die Mittelbegriffe und Gesetze, welche dem Prinzip erst seine Wahrheit und seinen Werth geben, blieben aus, und so darf man in dieser Philosophie nicht etwa eine verborgene hohe Weisheit suchen; es blieben vielmehr abstrakte Gedanken, wie sie sich für jede Richtung leicht darbieten, wenn man eine genaue Prüfung im Einzelnen bei Seite lässt. Wo die Beobachtungen damit nicht stimmen wollten, trugen die Pythagoräer kein Bedenken, dem System durch eine Gegenerde und andere Erdichtungen zu Hülfe zu kommen, um das Prinzip zu retten. A. zeigt deshalb hier eine richtigere Ansicht von dem Werthe dieser Philosophie, als die Neueren, welche, wie insbesondere auch Hegel im I. Bande seiner Geschichte der Philosophie, den Werth derselben überschätzen.

Himmels und der ganzen Weltordnung aufzeigen konnten, das nahmen sie zusammen und passten es einander an. Wo etwas fehlte, halfen sie nach, um Vollständigkeit in die Darstellung zu bringen. Ich meine dies so: Da die Zehn als das Vollendete erscheint und sie die ganze Natur der Zahlen umfasst, so erklärten sie auch die am Himmel kreisenden Körper für zehn; weil aber deren blos neun ersichtlich sind, so setzten sie als zehnten die Gegenerde.[37]) Hierüber ist genauer an andern Orten vor mir gehandelt worden.[38]) Ich erwähne dessen hier nur, damit man auch bei Diesen ersehe, was sie als Anfänge setzen, und wie sie in die vorerwähnten Ursachen hineingerathen. Sie hielten die Zahl für den Anfang und gleichsam für den Stoff der Dinge und für deren Zustände und Eigenschaften; als Elemente der Zahl galten ihnen das Gerade und das Ungerade, von denen jenes begrenzt und dieses unbegrenzt sein sollte. Die Eins sollte aus diesen beiden sein (denn sie sei gerade und ungerade) die Zahl komme aber aus der Eins, und der ganze Himmel bestehe, wie gesagt, aus Zahlen.[39])

---

[37]) Die Alten zählten neun Sphären: 1) die des Fixsternhimmels, 2) die der Sonne, 3) des Merkur, 4) der Venus, 5) des Mars, 6) des Jupiter, 7) des Saturn, 8) des Mondes und 9) der Erde. Letztere stand fest in der Mitte; die anderen bewegten sich in Sphären, d. h. festen durchsichtigen Hohlkugeln, an welchen sie befestigt waren, um die Erde herum. Weil hier zur Vollkommenheit der Zehn noch eine Sphäre fehlte, so ersannen die Pythagoräer noch eine Gegenerde, ohne sich daran zu kehren, dass eine solche nirgends zu sehen war. Später hat man sie auf die Gegenfüssler bezogen.

[38]) Nach dem Zeugniss der Alten hat A. auch eine Schrift über die Pythagoräischen Lehren verfasst, welche aber nicht auf uns gelangt ist. Wahrscheinlich ist diese hier gemeint.

[39]) In der geraden Zahl liegt durch ihre Theilbarkeit mittelst der Zwei eine gewisse Begrenzung und Gestaltung; deshalb haben die Pythagoräer das Gerade als begrenzt genommen, obgleich die geraden Zahlen ebenso ohne Ende fortgehen wie die ungeraden. In dem Ungeraden liegt durch die überschiessende Eins das Hinaus-

Andere von ihnen setzten zehn Anfänge, die sie in zwei parallelen Reihen einander gegenüberstellten; nämlich das Begrenzte und das Unbegrenzte, das Ungerade und das Gerade, die Eins und die Menge, das Rechte und das Linke, das Männliche und das Weibliche, das Ruhende und das Bewegte, das Gerade und das Krumme, das Licht und die Finsterniss, das Gute und das Schlechte, endlich das gleichseitige und das ungleichseitige Viereck. Diese Richtung nahm auch Alkmäon aus Krotona;[40]) entweder hat Dieser von Jenen diese Ansicht übernommen, oder Jene von Diesem; denn das Mannesalter des Alkmäon trifft mit dem Greisenalter des Pythagoras zusammen, und er sprach sich ziemlich übereinstimmend mit Diesem aus. Er sagte nämlich, dass das Meiste der menschlichen Dinge ein Zweifaches sei; er bezeichnete aber als solche Gegensätze nicht eine bestimmte Zahl, wie Jene, sondern unbestimmt viele, wie: Weiss und schwarz, süss und bitter, gut und schlecht, klein und gross; er liess somit das Uebrige unbestimmt, während die Pythagoräer bestimmt angaben, welche und wie viel Gegensätze beständen. Von Beiden kann man so viel entnehmen, dass diese Gegensätze die Anfänge der Dinge sind; aber nur die Einen gaben auch an, welche und wie viele dieser

---

gehen über die Grenze, und deshalb erscheinen sie als das Unbegrenzte. Dies mag als ein Beispiel dienen, wie geringe Anhalte in jener Zeit zureichten, um Gesetze für das Seiende aufzustellen. Indem die Eins noch keine Zahl ist (B. I. 38), sondern nur das Element von solcher, so enthält sie die Eigenschaften beider Arten von Zahlen noch in sich; deshalb ist sie den Pythagoräern gerade und ungerade zugleich. Sehr wahr ist der Pythagoräische Gedanke, dass die Eins noch keine Zahl ist; auch nach realistischer Auffassung ist die Zahl nur Beziehung, erfordert also Mehrere zu ihrer Vorstellung, und erst die Einzelnen dieser Mehreren werden, wenn sie durch die Zahl befasst werden, zu den Elementen der Zahl, d. h. zu Einsen.

40) Alkmäon ist nicht der Führer des Epigonenzugs gegen Theben, dessen Geschicke von den Tragikern behandelt worden sind, sondern ein Arzt, von dem sonst nichts Näheres, als was hier A. anführt, bekannt ist.

Gegensätze bestehn. Wie diese Anfänge sich jedoch zu den oben erwähnten Ursachen verhalten, das ist von ihnen nicht genau dargelegt worden; doch scheinen sie diese Elemente als Stoff zu nehmen; denn sie sagen, dass aus ihnen, als dem darin Seienden, das Wesen der Dinge gebildet und geformt worden sei.

Aus dem hier Angeführten ist genügend zu ersehen, wie die alten Philosophen, welche mehrere Elemente von der Natur angenommen haben, dies gemeint haben. Andere[41]) haben von dem All behauptet, dass es nur von einer Natur sei. Doch haben sich hierüber nicht Alle in gleicher Weise ausgesprochen, sowohl in Beziehung auf gute Darstellung wie auf die Sache selbst. Ihre Lehre passt indess nicht zur jetzigen Untersuchung der Ursachen; denn sie lassen nicht, wie Einige der Naturphilosophen, nachdem sie das Seiende als Eines gesetzt haben, aus dem Eins, wie aus dem Stoffe das Andere entstehn, sondern sie nehmen eine andere Wendung. Jene nehmen die Bewegung hinzu und lassen so das All entstehn; Diese aber sagen, dass das All unbewegt sei. Doch gehört wenigstens so viel zur gegenwärtigen Untersuchung, dass Parmenides die Eins als ein Begriffliches annahm, Melissos aber als ein Stoffliches; deshalb erklärte auch der Eine es für begrenzt und der Andere für unbegrenzt.[42])

---

[41]) A. meint unter diesen „Andern“ die Eleaten, deren wesentlicher Satz war, dass es kein Werden, sondern nur ein Sein gebe. Deshalb galt ihnen auch die Welt als unbewegt; die von den Sinnen zugeführten Unterschiede galten ihnen als Schein; nur das eine Sein war ihnen das Wirkliche.

[42]) Ueber Parmenides ist Erl. 27 nachzusehn. Melissos von Samos gehört zu den Häuptern der Eleatischen Schule; er ist wahrscheinlich derselbe, der als Admiral die Flotte der Samier bei dem Siege über die Athener 440 v. Chr. befehligte. Er hat eine Schrift „Ueber das Seiende“ verfasst, von der nur Fragmente vorhanden sind. Der Ausdruck des A.: „Dass Parmenides das Eine dem Begriff nach *(κατα τον λογον)*, Melissos aber dem Stoff nach *(κατα την ὑλην)* erfasst habe“, ist dunkel. Beiden gilt das Sein als das allein Wirkliche, und Beide sagen dieselben Bestimmungen von ihm aus, dass es ewig, un-

Xenophanes, der zuerst von diesen das All-Eins aussprach (denn Parmenides wird sein Schüler genannt), bestimmte nichts Genaues hierüber und scheint auch auf die Natur von beiden nicht näher eingegangen zu sein, sondern er erklärte, im Hinblick auf den ganzen Himmel, dass die Eins der Gott sei.[43] Diese Männer sind, wie gesagt, bei der jetzt vorliegenden Untersuchung bei Seite zu lassen, und zwar Xenophanes und Melissos durchaus, da ihre Ansichten noch etwas zu roh[44] sind; Parmenides scheint dagegen schon einsichtiger zu

---

endlich, einheitlich, durchaus sich selbst gleich, unbewegt und leidlos sei. Die Eins fällt bei Beiden mit dem Sein zusammen, und ihre Beweise sind gleicher dialektischer, nicht aus der Beobachtung entnommener Natur. Deshalb fällt bei dieser Einheit des Seins sein Begriff mit seinem Stoffe zusammen; nur wo stofflich mehrere Unterschiede in der Art oder in den Individuen vorhanden sind, wird das begriffliche Trennen angeregt, und nur da sondert sich der Begriff als ein Wissen von dem Sein. Unter diesen Umständen beziehen die Ausleger die Anschauung des Melissos mehr auf die Stetigkeit des Seins, während Parmenides das Sein mehr als Gedachtes festgehalten hat.

[43]) Xenophanes ist der Begründer der Eleatischen Schule; er stammt aus Kolophon in Kleinasien und ist um 569 v. Chr. geboren; später siedelte er nach Elea in Unteritalien über, woher die Schule den Namen erhielt. Sein All-Eins ist von ihm in Beziehung auf Gott ausgesagt worden. Er bekämpfte die religiösen Vorstellungen seiner Zeit über die Götter und lehrte, dass es nur einen allwaltenden Gott gebe, welcher ganz Auge, ganz Ohr, ganz Denken, ohne Mühe sich bewegend, alle Dinge durch die Macht seiner Gedanken lenkt. In wie weit er Gott mit der Welt identifizirt hat, ist bei der Verschiedenheit der Quellenangaben ungewiss; wahrscheinlich hat er sich diese Einheit selbst nicht recht klar gemacht, wie ja auch der spätere Pantheismus diese Einheit in sehr verschiedener Weise bestimmt hat.

[44]) Roh (*αγροικοτερος*), wird von den Auslegern auf den Mangel dialektischer Vermittlung seiner Behauptungen bezogen; indess ist dieser Hegel'sche Begriff bei A. noch nicht vorhanden. A. meint damit wohl nur die Unbe-

sprechen; indem er nicht fordert, dass neben dem Seienden das Nicht-Seiende sei,[45] muss er nothwendig annehmen, dass das Seiende Eins und nichts weiter ist (worüber ich deutlicher in den Büchern über die Natur gesprochen habe.)[46] Indess nahm er, in der Nothwendigkeit, den Erscheinungen nachzugehn, die Eins nur dem Begriffe nach an, aber das Mehrere der Wahrnehmung nach. Damit stellte er wieder zwei Ursachen und zwei Anfänge auf, das Warme und das Kalte, welche er das Feuer und die Erde nannte; das Warme stellte er zu dem Seienden und das Andere zu dem Nicht-Seienden.[47]

Nach dem Bisherigen haben wir also von den unsern Gegenstand berathenden Weisen Folgendes überkommen: von den ältesten den körperlichen Anfang (denn das

---

stimmtheit der Begriffe und den Mangel ihrer Verbindung mit den in der Natur vorhandenen Unterschieden.

[45]) Das Nicht-Seiende ist der leere Raum der Atomistiker Leukipp und Demokrit.

[46]) Die Stelle ist Buch I, Kap. 3 der Physik. Ueberhaupt sind Kap. 2 und 3, Buch I der Physik mit dieser Stelle hier zu vergleichen; dort geht A. viel ausführlicher wie hier auf die Ansichten der Eleaten ein und widerlegt sie umständlicher.

[47]) Hier zeigt sich bei den Eleaten schon dasselbe Hülfsmittel, was die Systeme der neuern Zeit so viel benutzen. Weil ihre Prinzipe in ihren Folgerungen den Beobachtungen des Seienden widersprechen, so wird das Seiende der Wahrnehmung und Beobachtung für einen Schein erklärt, der seinen Sitz nur in der Seele des wahrnehmenden Menschen habe. Der Philosoph ist damit dieser lästigen Kontrolle überhoben und kann sich nun in der Ausbildung seines Systems dem Spiel seines Denkens ungenirt überlassen. Diese Methode zeigt sich nicht nur bei den idealistischen Systemen von Kant, Fichte, Schopenhauer, Hegel, sondern auch bei dem Realismus von Herbart. Die bessern darunter, wie hier Parmenides, suchen daneben noch ein zweites System für die wahrgenommene Welt (die Welt des Scheines) aufzustellen, welcher Dualismus sich freilich sonderbar ausnimmt. Aehnliches zeigt sich bei Plato in seinem „Staat“ und in seinen „Gesetzen“; jener ist ideal, diese sind real.

Wasser, das Feuer und Aehnliches sind Körper); Einige haben einen, Andere mehrere körperliche Anfänge angenommen; aber Beide nehmen sie als zum Stoff gehörig. Neben dieser Ursache stellen Einzelne noch die Ursache auf, von der die Bewegung kommt, und diese Ursache wurde bald als eine bald als zweie gesetzt. Bis zu den Italikern haben die Uebrigen ausser Jenen nur mittelmässig [48]) sich über diese Anfänge ausgesprochen; ausser dass sie, wie gesagt, zweier Ursachen sich bedienten; die, von welcher die Bewegung kommt, setzten die Einen als eine, die Anderen als zweie. Die Pythagoräer haben zwar in demselben Sinn zwei Anfänge gesetzt, aber sie fügten das ihnen Eigenthümliche hinzu, dass sie das Begrenzte und Unbegrenzte und die Eins nicht andern Dingen, wie dem Feuer, der Erde und Anderem dergleichen, als Eigenschaft beilegten, sondern das Unbegrenzte und die Eins selbst sollte nach ihnen das Seiende in den Dingen sein, von denen sie ausgesagt wurden. Deshalb galt ihnen auch die Zahl als das Wesen in allen Dingen. Hierüber sprachen sie sich in dieser Weise aus; auch fingen sie an, das Was der Dinge zu untersuchen und zu bestimmen, ohne indess tiefer in die Sache einzugehen. Sie definirten nur oberflächlich, und diejenige Zahl, bei welcher die aufgestellte Bestimmung zunächst zutraf, nahmen sie für das Wesen des Gegenstandes; etwa, wie wenn Jemand das Doppelte und die Zweiheit für dasselbe halten wollte, weil der Zweiheit das Doppelte zuerst einwohnt; obgleich doch das Doppelte und die Zweiheit nicht dasselbe sind, da sonst die Eins das Viele sein würde, welche Konsequenz auch bei ihnen hervorgetreten ist. [49]) So viel ist von den frühesten Philosophen und von den Andern zu entnehmen.

---

[48]) Die Lesarten zu „mittelmässig“ sind sehr verschieden; bleibt man bei *μετριωτερον*, so ist darunter zu verstehn, dass die Naturphilosophen sich dem gewöhnlichen Vorstellen näher gehalten haben und nicht in extreme und ungewöhnliche Auffassungen eingegangen sind. Unter den Italikern sind die Pythagoräer zu verstehn.

[49]) A. will sagen: Die Pythagoräer waren in der Feststellung des Wesens (des Was) der Dinge noch sehr nachlässig; fand sich irgend die Spur von einem Zahlen-

Sechstes Kapitel.

Auf diese hier besprochenen Philosophien folgte die Lehre Plato's, welche in Vielem jenen sich anschloss, aber auch manches Besondere, von der Philosophie der Italiker Abweichende hatte. Denn schon als Jüngling wurde Plato zuerst mit Kratylos und mit Heraklitischen Meinungen vertraut, wonach alles Wahrnehmbare immer fliesst, und es keine Erkenntniss von demselben giebt.[50] Dies hielt Plato auch später fest; als

---

verhältniss in den Dingen, so genügte ihnen dies, den Gegenstand seinem Wesen nach für dies Zahlenverhältniss zu erklären, ohne sich sonst um seine übrige Natur zu bekümmern. So führt die Freundschaft zur Gleichheit, und da in den Zahlen die 4 das Produkt von zwei gleichen Zahlen, nämlich von 2 × 2 ist, und zwar das erste (aus den kleinsten Zahlen hervorgehende), so galt ihnen die 4 für das Wesen der Freundschaft. Dunkler ist das von A. beigebrachte Beispiel. An sich ist verständlich, wenn die Pythagoräer die Zweiheit, d. h. die Zwei mit dem Doppelten, identifiziren; die Zwei ist nämlich die erste oder niedrigste Zahl, wo das Doppelte sich zeigt. Dunkel ist dagegen der Einwand des A., dass dies falsch sei, weil „sonst die Eins das Viele sein würde". Unter den verschiedenen Auslegungen scheint die noch die beste, wonach A. meint, so wie die Pythagoräer alle geraden Zahlen zu den doppelten machen, so könne man auch alle ungeraden Zahlen zur Eins, als der Quelle des Ungeraden, machen; damit wären alle ungeraden Zahlen, d. h. das Viele, nur eine Eins.

[50]) Heraklit stammt aus Ephesus und lebte um 500 v. Chr. Er ist jünger als Pythagoras und Xenophanes, aber älter als Parmenides. Sein Prinzip war: Alles fliesst; Alles ist nur werdend, nicht seiend. Man kann deshalb nicht zweimal in denselben Fluss springen. Die endlichen Dinge entstehen durch den Kampf aus dem Urfeuer, die Eintracht führt sie dahin zurück. So baut die Gottheit unzählige Male spielend die Welt und lässt sie zur bestimmten Zeit in Feuer aufgehn, um eine neue

aber Sokrates seine Forschungen auf das Sittliche und nicht auf die ganze Natur richtete und das Allgemeine in jenem suchte und zuerst das Nachdenken auf die Definitionen lenkte, da nahm Plato in Folge dessen an, dass das Allgemeine von etwas Anderem als dem Wahrnehmbaren sich bilde, weil ein gemeinsamer Begriff des Wahrnehmbaren bei dessen stetem Wechsel unmöglich sei. [51])

---

zu bauen. — Seiner Lehre von dem Werden traten dann die Eleaten mit ihrem Prinzip des Seins entgegen; nach den Eleaten ist nur das Sein, nicht das Werden. — Aus dem Werden leitet Heraklit auch den Satz ab, dass Alles identisch und nicht identisch ist; er ist also der Erste, der den Satz des Widerspruchs nicht anerkannte. Kratylos ist sein Schüler, der die Lehre auf die Spitze trieb; er war der Lehrer Plato's.

[51]) Diese Erklärung, wie sich die Ideenlehre bei Plato entwickelt hat, ist sehr treffend. Sokrates war der Erste, der die sittliche Welt auf feste Begriffe zu bringen suchte; wenn er dabei auch ganz empirisch zu Werke ging, so kam doch damit zum Wissen und klaren Bewusstsein, dass die Begriffe Eins und unveränderlich sind, während die von ihnen befassten Gegenstände viele und veränderliche sind. Es war daher natürlich, wenn diese Begriffe im Beginn der Philosophie als etwas Besonderes, für sich Bestehendes aufgefasst wurden, an dem das sinnlich-Einzelne nur „Theil hat" (μετεχει). Erst A. erkannte, dass das Allgemeine in den einzelnen Dingen selbst enthalten ist und nicht von ihnen getrennt besteht. Aber auch A. hält an der Meinung fest, dass das Allgemeine einschliesslich seines Inhaltes nur durch das Denken erfasst werden kann, und auch er vermag die Einheit und Unveränderlichkeit des Begriffs neben der Vielheit und Veränderlichkeit der einzelnen Dinge nicht genügend zu erklären. Beide Mängel beseitigt jetzt der Realismus dadurch, dass der Inhalt des Seienden nur durch die Wahrnehmung des Einzelnen erlangt werden kann; das trennende Denken sondert nun das in jedem Einzelnen enthaltene begriffliche Stück von dem übrigen Inhalt ab und gewinnt dadurch den Begriff, der nur, weil alles Besondere und auch die Unterschiede des Ortes und der Zeit dabei beseitigt sind, zu einem wird, während

Er nannte deshalb dasselbe die Ideen der Dinge, und das Wahrnehmbare stellte er neben diese Ideen und liess Alles nach ihnen benannt werden; denn das Viele, mit den Ideen Gleichnamige soll durch Theilnahme an diesen Ideen bestehn. Bei dieser Theilnahme hatte Plato indess nur den Namen geändert; denn die Pythagoräer sagten, dass die Dinge durch Nachahmung der Zahlen bestehn, wo Plato sagt: durch Theilnahme; er wechselt also nur den Namen. Welcher Art aber diese Theilnahme oder diese Nachahmung der Ideen sei, haben sie Beide unerörtert gelassen.[52]) Ferner sagte Plato, dass neben dem Sinnlichen und den Ideen noch das Mathematische der Dinge in der Mitte stehe; es unterscheide sich von dem Sinnlichen dadurch, dass es ewig und unveränderlich sei, und von den Ideen dadurch, dass es aus vielem Gleichen bestehe, während von den Ideen immer nur eine bestehe.[53]) Indem die Ideen nach Plato die Ur-

---

das ihm entsprechende begriffliche Stück in den Einzeldingen so vielmal als diese selbst besteht. (B. I. 24.)

[52]) Dies ist einer der Hauptmängel der Platonischen Ideenlehre. Plato selbst kommt in seinen Dialogen mehrmals auf die Natur dieses „Theilhabens“; aber er muss selbst anerkennen, dass er es nicht erklären könne.

[53]) Die Gegenstände der Mathematik sind die Gestalten, die Zahlen und die Grössen. Ob diese Gegenstände zu dem Seienden gehören oder nicht, bildet eine noch jetzt nicht erledigte Streitfrage in der Philosophie. Es kann auffallen, dass Plato sie nicht zu den Ideen gerechnet, sondern ihnen eine Unterstellung gegeben hat; denn ihre begriffliche Natur stellte sie den Ideen gleich, und das Viele bei ihnen kam ebenso durch ein „Theilhaben an der Idee“, wie bei dem Sinnlichen erklärt worden. Vielleicht ist Plato durch einen andern Umstand zu seiner Annahme bestimmt worden, den A. nicht erwähnt; es ist die unsinnliche Natur, welche selbst den einzelnen geometrischen Gestalten und den Zahlen einwohnt und sie von den sinnlichen Dingen unterscheidet. Die Elemente der geometrischen Gestalt, der Punkt, die Linie, die Fläche, sind, da ihnen die dritte Dimension fehlt, nicht für sich wahrnehmbar, und selbst die wahrgenommenen Körper erreichen nirgends die Schärfe der geometrischen

sachen alles Andern sind, hielt er die Elemente von jenen für die Elemente aller Dinge und erhob zu Anfängen

---

Körper. Ebenso sind nicht die Zahlen für sich, sondern nur die gezählten Dinge wahrnehmbar. Deshalb konnte Plato die Gegenstände der Mathematik nicht zu den sinnlichen Gegenständen rechnen, und dennoch waren sie nach seiner Ansicht in vielen Exemplaren vorhanden und deshalb auch nicht als Idee zu fassen. So blieb nur übrig, sie in die Mitte zwischen beide zu stellen.

Für den mit den realistischen Auffassungen des B. I. d. Phil. Bibl. bekannten Leser erklärt sich diese Schwierigkeit leicht aus der mangelhaften Auffassung der Begriffe bei Plato und aus seiner Unkenntniss der Natur der Beziehungsformen im Denken (B. I. 24. 38). Die Gestalt und die Grösse der geometrischen Bestimmungen sind ein Inhalt, der allerdings wahrgenommen wird, wenn auch nicht für sich allein; deshalb gehören sie beide zu den sinnlichen Eigenschaften der Dinge, und die aus ihnen gebildeten Begriffe sind ganz gleicher Natur mit allen andern Begriffen des Seienden; ihre Einheit im Denken ist nur die Folge, dass die den begrifflichen Stücken in den wahrgenommenen einzelnen Gestalten und Grössen anhaftenden Unterschiede des Ortes und der Zeit im Denken abgetrennt worden sind, wodurch natürlich die Vielen, nun nicht mehr Unterscheidbaren in Einen Begriff zusammenfallen mussten. Deshalb ist die Geometrie eine Erfahrungswissenschaft, wie jede andere; ihre Gesetze sind zunächst durch Beobachtung und Induktion gefunden und nur nachträglich hat man erkannt, dass sie auf dem Wege des Syllogismus aus früheren abgeleitet werden können, wodurch dann die ausserordentliche Gewissheit in dieser Wissenschaft erreicht worden ist. Das Nähere ist B. I. 79 ausgeführt. — Was dagegen die Zahlen anlangt, so sind sie nur eine besondere Art, die Dinge auf einander im Denken zu beziehen; sie sind also nur ein Denken; deshalb werden die einzelnen Zahlen durch ihre Beziehung auf verschiedene Dinge nicht berührt und verändert, und deshalb gelten die für diese Zahlen durch Zählen oder sonst einmal ermittelten Gesetze allgemein für alle zu zählenden Gegenstände. Innerhalb der Mannichfaltigkeit der einzelnen Zahlen und ihrer Formen

das Grosse und Kleine als Stoff und die Eins als das Wesen; aus jenen sollten durch Theilnahme an der Eins die Ideen als Zahlen bestehn.[54]) In dem Satze, dass die Eins ein selbstständig Seiendes sei und nicht von einem andern Seienden ausgesagt werde, folgte er den Pythagoräern, und ebenso in dem Satze, dass die Zahlen die Ursachen des Wesens für das Uebrige seien; wenn er dagegen statt des einen Unendlichen ein zweifaches aufstellte und es aus Grossem und Kleinen entstehen liess, so waren dies seine eigenen Ansichten, wie die, wonach er die Zahlen neben das Sinnliche stellte, während Jene die Zahlen zu den Dingen selbst machten und das Mathematische nicht in die Mitte stellten. Wenn Plato die Eins und die Zahlen, abweichend von den Pythagoräern neben die Dinge stellte, und wenn er die Ideen einführte, so kam dies von seiner Untersuchung der Begriffe (denn die Frühern hatten noch keine Dialektik); dass er aber die Zweiheit zur übrigen Natur machte, geschah wohl deshalb, weil er meinte, dass die Zahlen mit Ausnahme der Idealzahlen sich sehr leicht aus der Zwei-

---

kann dann wieder das begriffliche Trennen in Anwendung kommen und die allgemeinen Gesetze der reinen Zahlen auf demselben Wege finden wie in der Geometrie (B. I. 79. B. IV. 92). So lösen sich alle Schwierigkeiten über die Natur der mathematischen Gegenstände und über ihre sinnliche oder unsinnliche Natur. Im 13. Buche wird die Frage noch einmal ausführlicher zur Sprache kommen.

[54]) Die „Ideen als Zahlen“ sind mit dem bekanntern Namen die „Idealzahlen“, welche Plato den Zahlen, mit welchen die Menschen rechnen, gegenüberstellte. Die Idealzahlen sind nach Plato nicht addirbar; sie gleichen zum Theil den Ideen der vielen einzelnen Zahlen; z. B. die Idealzahl Vier ist die Idee für alle Vieren, die bei dem Rechnen und Zählen der Menschen auftreten. Doch ist auch das nicht ganz richtig. Diese Idealzahlen sind ein Gemisch aus Pythagoräischen und Platonischen Lehren, die in den auf uns gekommenen Dialogen Plato's beinah gar nicht vorkommen, vielmehr hat Plato erst in seinem höheren Alter diese Lehre ausgebildet, und unsere Kenntniss derselben ist sehr unvollständig.

heit, wie aus einem bildsamen Stoff bilden.[55]) Allein es verhält sich hiermit umgekehrt, und es ist diese Annahme nicht wohl bedacht. Denn die Platoniker lassen aus diesem Stoff die Vielen entstehn, und die Idee erzeugt nach ihnen nur einmal; indess zeigt sich, dass aus einem Stoff nur ein Tisch wird; aber der welcher die Form hinzufügt, macht als Einer viele Tische. Ebenso verhält es sich mit dem Männlichen zu dem Weiblichen; denn das Weibliche wird von einer Begattung befruchtet, aber das Männliche befruchtet Viele; dennoch sind dies Nachbilder jener Anfänge.[56])

In dieser Weise bestimmte Plato die hier vorliegende Frage, und es erhellt aus dem Gesagten, dass er nur zwei Ursachen berührt; die eine als das Was der Dinge, die andere als den Stoff; die Ideen sind die Ursachen des Was für alles Andere, und die Eins ist die Ursache für die Ideen. Auch bestimmt er über den unterliegenden Stoff, von dem die Ideen bei den sinnlichen Dingen und die Eins bei den Ideen ausgesagt werde, dass dieser Stoff eine Zweiheit sei, nämlich das Grosse und das Kleine.[57])

---

[55]) D. h. die gewöhnlichen Zahlen, die addirbar sind, können durch Addiren aus der Zwei und der in ihr enthaltenen Eins leicht gebildet werden. Sind nun die Zahlen das Wesentliche der Dinge, so bildet die Zwei, als die erste wahre Zahl (denn die Eins ist nur das Element der Zwei), das Prinzip der sinnlichen oder der in viele Dinge sich zersplitternden Natur. Es sind dies Anklänge an die Pythagoräer.

[56]) Während Plato das Viele von dem Stoff ableitet und die Einheit auf die Idee stützt, behauptet A. hier umgekehrt, dass die Form, das Aktive (der Tischler, das Männliche), die Ursache des Vielen sei, während der Stoff nur zu einem Gegenstand (Tisch) zureiche. Der Gedanke ist unklar ausgebildet und stimmt nicht mit den Behauptungen in Kap. 2 und 8, Buch 12. Im Ganzen will A. hier nur die höhere Wirklichkeit und Thätigkeit dieser Form gegenüber dem Stoffe betonen; die einzelnen Worte darf man nicht zu streng nehmen.

[57]) Das „Was" der Dinge ist dasselbe wie ihre *ουσια* und ihr *ειδος*; man sehe Erl. 20; also das, was A. mit unter den ersten Ursachen aufführt und gewöhnlich mit

Auch machte er diese Elemente zu den Ursachen des Guten und Schlechten, indem er jedem dieser Elemente eines davon zutheilte, wie schon nach dem Obigen einige der frühern Philosophen, insbesondere Empedokles und Anaxagoras, gethan hatten.

Siebentes Kapitel.

So sind wir in der Kürze das Hauptsächlichste durchgegangen, was über die Anfänge und die Wahrheit gesagt worden, und von wem dies geschehen ist. Es ergiebt sich daraus, dass Keiner von Denen, die über die Anfänge und die Ursachen sich ausgesprochen haben, etwas aufgestellt hat, was nicht von mir in den Büchern über die Physik erwähnt worden ist, und dass Alle, wenn auch dunkel, das berühren, was dort von mir bestimmt worden ist. Denn ein Theil dieser Männer behauptet, dass der Stoff das Anfängliche gewesen sei, wobei sie ihn entweder einfach oder mehrfach setzen, oder als Körper oder unkörperlich aufstellen, wie z. B. Plato ihn als das Grosse und das Kleine bezeichnet, die Italiker[58]) aber als das Unbegrenzte, Empedokles als das Feuer, die Erde, das

---

Form bezeichnet. Der rohe Stoff wird durch sein Theilhaben an dem Begriff oder an der Form zu dem bestimmten Dinge, was in der Natur angetroffen wird. Schwieriger ist die analoge Behandlung der Ideen; die Eins soll bei ihnen dieselbe Stelle, wie die Ideen bei den sinnlichen Dingen vertreten. Plato will damit wohl sagen, so wie die Idee nur eine für die vielen sinnlichen Dinge ihrer Art ist, so ist auch die Eins das einende Prinzip für die mehreren Ideen. Diese Eins ist aber nur das formende Prinzip; dazu gehört auch noch ein Stoff, der bei den Ideen als das Grosse und Kleine von Plato bezeichnet wird. Dies hängt mit der späteren Zahlenlehre des Plato zusammen, die uns, wie gesagt, nur mangelhaft bekannt ist.

[58]) Unter den „Italikern“ versteht A. immer die Pythagoräer.

Wasser und die Luft, und Anaxagoras als die unzähligen gleichartigen Stoffe. Alle Diese haben eine solche stoffartige Ursache aufgestellt; auch Die, welche die Luft oder das Feuer oder das Wasser oder etwas, was dichter als Feuer und dünner als Luft ist, aufstellen; denn Manche haben auch dergleichen zu dem ersten Element erhoben. Diese Philosophen stellten nur diese eine Ursache auf; Andere setzten aber auch eine Ursache für den Anfang der Bewegung, wie Die, welche die Freundschaft und den Streit oder die Vernunft oder die Liebe zu dem Anfang machten. Ueber das Was der Dinge und das Wesen [58b]) gab aber Keiner eine deutliche Auskunft; am meisten noch Die, welche die Ideen aufstellten. Denn Diese fassten die Ideen und das in ihnen Enthaltene nicht als Stoff des Sinnlichen, noch so auf, als wenn von den Ideen die Bewegung ihren Anfang genommen habe (vielmehr erklären sie dieselben für die Ursachen des Unbewegten und der Ruhe), sondern die Ideen sollen allen Andern das Was ihres Seins gewähren, und ebenso soll die Eins dies den Andern gewähren. [59]) Endlich wird der Zweck der Handlungen und des Wechsels und der Bewegungen von ihnen wohl gewissermassen als Ursache behandelt, aber nicht so, wie es von mir geschieht, auch geben sie nicht an, wie er beschaffen ist. Denn Die, welche die Vernunft oder die Freundschaft aufstellen, setzen sie zwar als etwas Gutes, aber doch nicht als den Zweck, wofür die Dinge sind und werden, sondern sie setzen sie nur als die Wissenschaft, von der die Bewegung ausgeht. Ebenso machen Die, welche der Eins oder dem Seienden eine solche Natur zutheilen, es wohl zur Ursache des Wesens, aber doch nicht zum Zweck, wofür Etwas ist oder wird. Daher kommt, dass sie das Gute bald als Ursache setzen, bald nicht; denn sie behandeln das Gute nicht an sich, sondern nur als ein Nebenbei. [60])

[58b]) A. meint damit die Form (εἶδος).

[59]) Man sehe Erl. 57; bei den Ideen vollbringt die Eins dies als εἶδος mit Hülfe des Grossen und Kleinen als Stoff.

[60]) D. h. jene Philosophen fügen ihren Prinzipien das Gute nebenbei mit ein; das Gute ist in deren Prinzipien

Dass hiernach meine frühere Bestimmung der Ursachen, sowie deren Zahl und Beschaffenheit richtig erfolgt ist, bezeugen alle hier erwähnten Philosophen, da sie keine andere Ursache daneben andeuten können; auch erhellt, dass die Anfänge sämmtlich entweder in dieser Weise oder ungefähr so aufzusuchen sind. Wir wollen nun die möglichen Bedenken durchgehen, die sich gegen die Aussprüche dieser Philosophen und in der Frage über die Anfänge erheben. [61])

Achtes Kapitel.

Alle, welche das All als Eines und als eine Natur, nämlich als Stoff setzen, welcher Körperlichkeit und Grösse habe, [62]) fehlen offenbar in mehrfacher Hinsicht.

---

nicht ein unmittelbar in „dem Begriff mit Enthaltenes", sondern es wird dem Begriff nur von aussen noch angefügt.

[61]) A. hat in diesem Kapitel das Wesentliche der in den vorgehenden Kapiteln erwähnten Lehren früherer Philosophen noch einmal kurz zusammengefasst. Der Schluss des Kapitels ergiebt, dass er keine vollständige Darstellung ihrer Systeme, sondern nur das hat geben wollen, was sie über die metaphysische Frage der Anfänge gelehrt haben. Diese Lehren braucht A. zur Unterstützung seiner eignen Ansicht über die Anfänge. Obgleich schon in der bisherigen Darstellung A. sich vielfach kritisch verhält, so bietet er doch in den nun folgenden Kap. 8 u. 9 eine eingehendere Kritik, welcher später eine noch ausführlichere der Pythagoräischen und Platonischen Zahlenlehre im Buch 13 und 14 folgt. Das Verständniss dieser Kritiken ist dadurch sehr erschwert, dass A. Leser voraussetzt, welche die Systeme seiner Vorgänger genau aus ihren damals noch vollständig vorhandenen Schriften und aus ihren Vorträgen kannten, während diese Vorbedingungen für den heutigen Leser fehlen. Deshalb hat auch eine treue Uebersetzung der folgenden Kapitel mit grossen Schwierigkeiten zu kämpfen und muss ohne Kommentar immer unverständlich bleiben.

[62]) A. meint damit die alten Naturphilosophen.

Denn sie setzen Elemente nur für die Körper, aber nicht für das Unkörperliche, obgleich auch Unkörperliches besteht.[63]) Während sie ferner für das Entstehn und Vergehn Ursachen anzugeben suchen und die Natur aller Dinge untersuchen, heben sie die Ursache der Bewegung auf.[64]) Ferner setzen sie das Wesen und das Was der Dinge nicht als Ursache,[65]) und ausserdem nehmen sie leichthin irgend einen einfachen Körper als Anfang, mit Ausnahme der Erde, und bedenken nicht, wie sie die Entstehung der Elemente, ich meine des Feuers, des Wassers, der Erde und der Luft, aus einander erklären wollen; denn diese entstehen bald durch Mischung, bald durch Entmischung aus einander. Dies macht aber für die Frage, welches als das Frühere oder Spätere gelten solle, einen grossen Unterschied; denn ist dasjenige das Elementarste von Allem, aus dessen Mischung die Dinge anfänglich entstehn, so würden dies die kleinsten und feinsten Theile sein.[66]) Deshalb stimmen mit dieser Ansicht am

---

[63]) Solch Unkörperliches ist die Vernunft und die Seele überhaupt; ihr Dasein ist unzweifelhaft; sie kann aber, wie A. hier bemerkt, aus dem körperlichen Stoff nicht abgeleitet werden. Der moderne Materialismus macht zwar die Seele zum Stoff und Kraft; allein in dieser „Kraft" ist auch von ihm anerkannt, dass der blosse Stoff nicht genügt.

[64]) Das Wort „aufheben" (*ἀναιρουσι*) ist nicht ganz passend; diese Naturphilosophen hoben die Bewegung nicht auf, sondern sie bemerkten ihre selbstständige Bedeutung nicht. Deshalb hat ein alter Kommentator das Wort *παρελιπον* (übersahen) dafür gesetzt. Die Meinung des A. ist: Diese alten Philosophen sprechen wohl von Entstehn und Vergehn und setzen den Stoff als deren Ursache, allein der Stoff ist keine solche bewegende Ursache. (Man sehe in Kap. 3 das Beispiel mit dem Erz und der Bildsäule.) Deshalb haben diese Philosophen in Wahrheit durch ihre Aufstellung des Stoffes, als alleinigen Prinzips, die Ursache der Bewegung vielmehr aufgehoben als dargelegt.

[65]) Damit meint A. die Form (*εἰδος*), welche er unter seinen vier Ursachen zuerst nennt.

[66]) A. hält hier den alten Naturphilosophen vor, dass

meisten Die, welche das Feuer als Anfang setzen; aber auch jeder andere dieser Philosophen erkennt an, dass das Elementare der Körper von dieser Beschaffenheit ist; denn keiner von den Späteren hat, wenn sie auch den Anfang als Einen setzten, die Erde für ein Element erklärt, offenbar weil sie aus groben Theilen besteht. Von den drei andern Elementen hat aber jedes seine Vertheidiger gefunden; Einer erklärte das Feuer, der Andere das Wasser, der Dritte die Luft für das Elementare. Weshalb erklären sie aber nicht auch die Erde für ein Element, wie dies die grosse Menge der Menschen thut, welche sagt, dass Alles Erde sei? Auch Hesiod sagt, dass die Erde zuerst von allen Körpern entstanden sei; so alt und volksthümlich ist diese Ansicht. Nach dieser Ansicht würde also weder Derjenige Recht haben, welcher eines von diesen Dingen, das Feuer ausgenommen, als Elementares setzte, noch Der, welcher ein Ding, dichter als Luft und dünner als Wasser, als Elementares annähme.[67] Nimmt man aber an, dass das dem Werden nach Spätere dem Wesen nach das Frühere sei,[68] und

---

sie die mehreren Elemente nicht weiter aus einander abgeleitet haben; indess erscheint dies nur im Sinne des A. als ein Fehler, da A. eine solche Ableitung und Entstehung verlangt. An sich ist es ein Widerspruch etwas als Element und doch als eine Mischung und als ein Abgeleitetes zu setzen. Deshalb war das Verfahren dieser alten Naturphilosophen wenigstens konsequenter, wenn sie auch die Wahrheit mehr verfehlten.

[67]) Weil, wenn man, wie A. hier zunächst vorausgesetzt hat, die Mischung (die konkreten Dinge) als das Spätere (der Zeit nach) annimmt, nur das Feinste und Dünnste das Erste gewesen sein kann. Dies ist aber von den Elementen nur das Feuer; folglich ist die Annahme jedes andern gröbern Elementes unrichtig.

[68]) Dieses ist die eigene Ueberzeugung des A. Deshalb ist auch der Staat nach seiner Meinung vor dem einzelnen Bürger und der erwachsene Mann vor dem Kinde. (Man vergl. Buch IX. Kap. 8.) Es liegt dieser Ansicht der Gedanke unter, dass der Begriff in seiner Vollständigkeit das wahrhaft Erste für die Dinge sei, und dass die allmähliche Entwickelung des Vollkommenen aus

ist das Gemengte und Gemischte dem Werden nach das Spätere, so würde das Entgegengesetzte gelten; das Wasser wäre dann vor der Luft und die Erde vor dem Wasser gewesen.

Soviel über Die, welche eine derartige Ursache angenommen haben. Dasselbe gilt aber auch, wenn man mehrere solche Ursachen annimmt, wie nach Empedokles die Körper dem Stoffe nach aus vier Elementen bestehen sollen; denn auch dagegen erheben sich nothwendig dieselben und auch noch besondere Bedenken. Denn bei der Entstehung der Elemente aus einander sieht man, dass das Feuer und die Erde nicht immer dieselben Körper bleiben. Hierüber habe ich in den Büchern über die Natur gehandelt. 69) Auch kann man durchaus nicht an-

---

seinen rohen Anfängen und Elementen unmöglich ist, wenn nicht bereits der Begriff des Vollendeten vorher besteht. Der Begriff der Arten und Gattungen der Dinge erhält damit bei A. eine Selbstständigkeit, die an die Ideen Plato's angrenzt. Dieses Früher-sein dem Begriffe nach ist indess nur da verständlich, wo der Begriff als der Zweck eines denkenden Wesens auftritt; aber so fasst es A. nicht; nach ihm besteht ein Gott, der, frei von Stoff, nur Begriff, Zweck und Ursache der Bewegung ist. Dieser Gott hat den neben ihm bestehenden Stoff gestaltet, von seiner Vernunft sind die Arten und Gattungen der Dinge nicht blos im Natürlichen, sondern auch im Sittlichen ausgegangen, und deshalb kann A. sagen, die Begriffe dieser Arten und Gattungen, das Konkrete (Pflanze, Staat) ist vor dem Elementaren. Die Art der Einwirkung des Gottes und seine Begriffe auf den Stoff und dessen Gestaltung ist indess von A. nicht näher entwickelt worden. — Im Ganzen enthält diese Unterscheidung des Früheren in ein Früheres dem Werden nach und in ein Früheres dem Begriffe nach eine unzulässige Vermischung von Sein und Wissen. Der Begriff ist nur ein Wissen und steht deshalb ausserhalb der Zeit; das Frühere ist aber nur eine Zeitbestimmung, so enthält deshalb diese Unterscheidung den Widerspruch, dass das Gewusste zugleich als ein Seiendes behandelt wird. Daher kommt auch die Unverständlichkeit dieser Ausdrücke.

69) Die betreffenden Stellen befinden sich in der Schrift:

erkennen, dass Empedokles sich über die Ursache der Bewegungen, ob eine oder zwei anzunehmen seien, richtig und in sich übereinstimmend ausgesprochen habe.[70]) Ueberhaupt müssen Die, welche so sprechen, die Veränderung ganz aufheben; denn aus dem Warmen kann kein Kaltes und aus dem Kalten kann kein Warmes entstehen. Denn welches sollte das Entgegengesetzte an sich erleiden, und welches wäre die eine Natur, die zu Feuer und Wasser wird? Empedokles sagt dies nicht.[71]) Wollte man nun von Anaxagoras annehmen, er habe zwei Elemente gesetzt, so würde man dies allerdings aus einem Grunde annehmen können, den Anaxagoras selbst zwar nicht klar ausgesprochen hat, den er aber anerkennen müsste, wenn man ihn geltend machte. Denn es ist zwar überhaupt verkehrt, zu behaupten, dass im Anfange Alles gemischt gewesen sei, zumal das Ungemischte doch vorher gewesen sein müsste, und die Mischung auch nicht ganz nach Zufall geschehen sein könnte, und ausserdem die Zustände und Eigenschaften von dem selbstständig Seienden getrennt werden würden (denn was sich vermischt, kann sich auch trennen); aber trotzdem würde Der, welcher das, was Anaxagoras sagen will, ihm folgend, richtig zusammenstellte, etwas Neues und Angemessenes aussprechen. Denn als noch nichts ausgeschieden war, kannte man offenbar noch nichts als wahr von

---

„Ueber den Himmel“, Buch III. Kap. 7, und in der Schrift: „Ueber Entstehen und Vergehen“, Buch II. Kap. 6. — A. meint: Zum Wesen des Elementes gehöre, dass es unveränderlich sei; wenn aber die Elemente aus einander entstehen sollen, so fehlt ihnen diese Unveränderlichkeit. Das Feuer bleibt nicht Feuer, und die Erde nicht Erde; folglich können sie nicht als Elemente gesetzt werden.

[70]) Man vergleiche das im 4. Kap. von A. gegen Empedokles Gesagte, wonach die Freundschaft und der Neid bei ihrer Wirksamkeit in einander übergehen.

[71]) Das Warme und das Kalte sind nach A. blos Zustände, die ein Anderes, Selbstständiges, voraussetzen, an dem sie entstehen und vergehen können; sollte deshalb das Warme zu einem Kalten werden können, so müsste ein Selbstständiges („die eine Natur“) bestehen, an dem dies vorgehen könnte.

jenem Urwesen aussagen; man konnte es z. B. weder weiss, noch schwarz, noch grau, noch sonst farbig nennen; denn es hatte nothwendig noch gar keine Farbe; denn sonst hätte es eine von diesen Farben haben müssen. Ebenso war es ohne Geschmack und hatte in diesem Sinne auch sonst keine solche Eigenschaft; denn es konnte weder irgend wie beschaffen, noch irgend wie gross oder irgend sonst etwas sein, da ihm sonst etwas Besonderes zugekommen wäre, was doch, wenn Alles gemischt bestand, unmöglich war, da ja sonst schon eine Entmischung hätte geschehen sein müssen; allein er sagt, dass Alles gemischt gewesen sei, ausgenommen die Vernunft, welche allein unvermischt und rein sei. Hiernach hätte Anaxagoras als Anfänge eigentlich die Eins (diese ist einfach und ungemischt) und das „Andere" setzen sollen, wie wir dies als unbestimmt setzen, ehe es begrenzt wird und an einer Form theilnimmt. Allein er spricht sich darüber weder so richtig noch so deutlich aus, obgleich er etwas im Sinne hat, was dem Späteren sich nähert, und dem, was jetzt darüber aufgestellt worden ist.[72])

Allein diese Philosophen beschäftigen sich eigentlich nur mit den Begriffen des Entstehens, des Vergehens und

---

[72]) Der Gedankengang des A. in dieser Stelle über Anaxagoras ist folgender: Anaxagoras steht schon den Späteren (Plato, Aristoteles) näher, wenn man seine Gedanken richtig auffasst, obgleich er selbst sie sich noch nicht klar gemacht hat. Er nimmt als Anfang das Chaos an, wo Alles durch einander gemischt gewesen; dagegen liesse sich Manches einwenden; denn solches Chaos konnte als Mischung nicht vor seinen Elementen sein (Chaos ist nämlich kein Element, kein Begriff, keine Gattung, kein Zweckmässiges; Erl. 68); auch hätten dann die Eigenschaften abgesondert von dem Stoffe existirt; allein näher betrachtet, meint Anaxagoras unter Chaos das Unbestimmte im Gegensatz zu der Vernunft (νους), welche das Eine (die Form und die Zwecke Enthaltende) ist. Ganz in diesem Sinne setzen die Späteren, d. h. die Platoniker, die Eins und das Andere (θατερον) als die Anfänge, und indem dieses „Andere" als das Unbestimmte jede bestimmte Eigenschaft ausschliesst, ist das Chaos des Anaxagoras derselbe Gedanke.

erkennen, dass Empedokles sich über die Ursache der Bewegungen, ob eine oder zwei anzunehmen seien, richtig und in sich übereinstimmend ausgesprochen habe.[70]) Ueberhaupt müssen Die, welche so sprechen, die Veränderung ganz aufheben; denn aus dem Warmen kann kein Kaltes und aus dem Kalten kann kein Warmes entstehen. Denn welches sollte das Entgegengesetzte an sich erleiden, und welches wäre die eine Natur, die zu Feuer und Wasser wird? Empedokles sagt dies nicht.[71]) Wollte man nun von Anaxagoras annehmen, er habe zwei Elemente gesetzt, so würde man dies allerdings aus einem Grunde annehmen können, den Anaxagoras selbst zwar nicht klar ausgesprochen hat, den er aber anerkennen müsste, wenn man ihn geltend machte. Denn es ist zwar überhaupt verkehrt, zu behaupten, dass im Anfange Alles gemischt gewesen sei, zumal das Ungemischte doch vorher gewesen sein müsste, und die Mischung auch nicht ganz nach Zufall geschehen sein könnte, und ausserdem die Zustände und Eigenschaften von dem selbstständig Seienden getrennt werden würden (denn was sich vermischt, kann sich auch trennen); aber trotzdem würde Der, welcher das, was Anaxagoras sagen will, ihm folgend, richtig zusammenstellte, etwas Neues und Angemessenes aussprechen. Denn als noch nichts ausgeschieden war, kannte man offenbar noch nichts als wahr von

---

„Ueber den Himmel", Buch III. Kap. 7, und in der Schrift: „Ueber Entstehen und Vergehen", Buch II. Kap. 6. — A. meint: Zum Wesen des Elementes gehöre, dass es unveränderlich sei; wenn aber die Elemente aus einander entstehen sollen, so fehlt ihnen diese Unveränderlichkeit. Das Feuer bleibt nicht Feuer, und die Erde nicht Erde; folglich können sie nicht als Elemente gesetzt werden.

[70]) Man vergleiche das im 4. Kap. von A. gegen Empedokles Gesagte, wonach die Freundschaft und der Neid bei ihrer Wirksamkeit in einander übergehen.

[71]) Das Warme und das Kalte sind nach A. blos Zustände, die ein Anderes, Selbstständiges, voraussetzen, an dem sie entstehen und vergehen können; sollte deshalb das Warme zu einem Kalten werden können, so müsste ein Selbstständiges („die eine Natur") bestehen, an dem dies vorgehen könnte.

jenem Urwesen aussagen; man konnte es z. B. weder weiss, noch schwarz, noch grau, noch sonst farbig nennen; denn es hatte nothwendig noch gar keine Farbe; denn sonst hätte es eine von diesen Farben haben müssen. Ebenso war es ohne Geschmack und hatte in diesem Sinne auch sonst keine solche Eigenschaft; denn es konnte weder irgend wie beschaffen, noch irgend wie gross oder irgend sonst etwas sein, da ihm sonst etwas Besonderes zugekommen wäre, was doch, wenn Alles gemischt bestand, unmöglich war, da ja sonst schon eine Entmischung hätte geschehen sein müssen; allein er sagt, dass Alles gemischt gewesen sei, ausgenommen die Vernunft, welche allein unvermischt und rein sei. Hiernach hätte Anaxagoras als Anfänge eigentlich die Eins (diese ist einfach und ungemischt) und das „Andere" setzen sollen, wie wir dies als unbestimmt setzen, ehe es begrenzt wird und an einer Form theilnimmt. Allein er spricht sich darüber weder so richtig noch so deutlich aus, obgleich er etwas im Sinne hat, was dem Späteren sich nähert, und dem, was jetzt darüber aufgestellt worden ist.[72])

Allein diese Philosophen beschäftigen sich eigentlich nur mit den Begriffen des Entstehens, des Vergehens und

---

[72]) Der Gedankengang des A. in dieser Stelle über Anaxagoras ist folgender: Anaxagoras steht schon den Späteren (Plato, Aristoteles) näher, wenn man seine Gedanken richtig auffasst, obgleich er selbst sie sich noch nicht klar gemacht hat. Er nimmt als Anfang das Chaos an, wo Alles durch einander gemischt gewesen; dagegen liesse sich Manches einwenden; denn solches Chaos konnte als Mischung nicht vor seinen Elementen sein (Chaos ist nämlich kein Element, kein Begriff, keine Gattung, kein Zweckmässiges; Erl. 68); auch hätten dann die Eigenschaften abgesondert von dem Stoffe existirt; allein näher betrachtet, meint Anaxagoras unter Chaos das Unbestimmte im Gegensatz zu der Vernunft (νους), welche das Eine (die Form und die Zwecke Enthaltende) ist. Ganz in diesem Sinne setzen die Späteren, d. h. die Platoniker, die Eins und das Andere (θατερον) als die Anfänge, und indem dieses „Andere" als das Unbestimmte jede bestimmte Eigenschaft ausschliesst, ist das Chaos des Anaxagoras derselbe Gedanke.

der Bewegung; nur für ein solches Seiende suchen sie die Anfänge und die Ursachen. Erst Die, welche die Untersuchung über alle Dinge erstrecken und die Dinge theils als sinnliche, theils als unsinnliche setzen, erstrecken die Untersuchung auf beide Arten; man muss deshalb länger bei ihnen verweilen, um zu sehen, was sie Richtiges oder Nichtrichtiges für die Betrachtung der uns jetzt vorliegenden Fragen beibringen.[73])

Die sogenannten Pythagoräer behandeln die Anfänge und die Elemente in einer von den Naturphilosophen abweichenden Weise. Der Grund war, dass sie sie nicht aus dem Sinnlichen entnahmen; denn das Mathematische an den Dingen ist ohne Bewegung, ausgenommen in der Astronomie.[74]) Dennoch besprechen und erörtern sie Alles in der Natur; sie zeigen die Entstehung des Himmels und geben Beobachtungen über seine Theile, seine Zustände und eintretenden Vorgänge, und sie wenden ihre Anfänge und die Ursachen darauf an, als stimmten sie mit den Naturphilosophen darin überein, dass das Seiende nur das Wahrnehmbare sei, was der sogenannte Himmel umfasst halte. Ihre Anfänge und Ursachen genügen indess, wie gesagt, um auch zu den höheren Dingen aufzusteigen, und sind dafür passender als für ihre Aufstellungen über die Natur.[75]) Auf welche Weise aber die

---

[73]) Diesen Vorwurf macht A. mit Unrecht dem Anaxagoras, welcher die Vernunft (νους) ausdrücklich neben dem Stoff (Chaos) als Prinzip aufstellt. Da A. dies selbst früher gesagt hat, so wird unter dem „Alle“ Anaxagoras nicht mit gemeint sein.

[74]) Am Himmel beschreiben die Weltkörper Kreise und andere geometrische Figuren; aber die reine Geometrie betrachtet ihre Gestalten ohne Bewegung. A. nimmt diesen Unterschied gegenständlich, während die Ruhe bei den Gegenständen der Geometrie nur eine Folge des trennenden Denkens ist; an sich haben die geometrischen Figuren weder an den irdischen Dingen noch am Himmel mit der Bewegung etwas zu thun; aber sie können sich mit ihr an beiden Orten verbinden.

[75]) D. h. ihre Zahlenlehre eignet sich noch eher, um die Geister und die himmlischen Körper daraus abzuleiten, als zur Erklärung der irdischen Natur.

Bewegung entstehen kann, wenn nur das Begrenzte und das Unbegrenzte so wie das Ungerade und Gerade zu Grunde liegen, geben sie nicht an; auch nicht, wie es möglich ist, dass ohne Bewegung und Wechsel etwas entstehen oder vergehen kann, und wie die Vorgänge der am Himmel kreisenden Körper geschehen können.[76] Wenn man ihnen ferner zugäbe, dass das stetig Grosse aus Zahlen entstehe, oder wenn dies bewiesen würde, so fragt es sich doch, wie soll das Leichte und das Schwere an den Körpern daraus hervorgehen? Denn das, woraus sie diese Bestimmungen ableiten, sagen sie ebenso von den sinnlichen wie von den mathematischen Körpern aus; deshalb haben sie auch über das Feuer und die Erde und andere derartige Körper durchaus nichts ausgesprochen, indem sie, wie ich glaube, über die sinnlichen Dinge nichts Eigenthümliches aufzustellen hatten. Wie soll man ferner es verstehen, dass die Eigenschaften der Zahl Ursachen seien, und dass die Zahl die Ursache der Dinge am Himmel und der dort im Anfange und jetzt geschehenden Vorgänge sei, und dass sonst keine Zahl sei als die, aus der die Welt gebildet worden?[77] Wenn nämlich in

---

[76]) A. lobt also zunächst die Pythagoräer, dass sie über das blos stoffliche Prinzip hinausgegangen sind und auch für das Geistige ein Prinzip gesucht haben; dann aber tadelt er sie, dass sie das Sinnliche wie ein Mathematisches behandeln, und dass sie für die Bewegung kein Prinzip aufgestellt haben, obgleich in dem Sinnlichen die Bewegung besteht.

[77]) A. setzt hier näher aus einander, weshalb das Prinzip des Mathematischen, die Zahl der Pythagoräer, für die sinnlichen Dinge nicht zureiche. Die Zahl führt nicht zur Grösse; als solche ist hier nur die stetige des Raumes und der Körper von A. gemeint, und darin hat er vollkommen Recht; noch weniger führt sie zu den Unterschieden des Qualitativen, wie Licht und Schwere, und deshalb kann man nicht fassen, wie aus den Zahlen allein nach der Lehre der Pythagoräer die Dinge auf der Erde und am Himmel haben entstehen können. — A. hält sich hier ganz innerhalb der Einwürfe des gesunden Menschenverstandes, wie sie bereits in Erl. 36 angedeutet worden sind.

diesem Theile des Himmels nach ihnen die Meinung[78]) und die rechte Zeit ihre Stelle hat, ein wenig höher oder niedriger aber die Ungerechtigkeit und Mischung oder Entmischung ihren Ort hat, und wenn sie als Beweis dafür anführen, dass jedes einzelne Ding eine Zahl sei; wenn aber an diesem Orte bereits eine Menge der vereinigten Grössen ist, weil von diesen Bestimmungen eine jede ihren bestimmten Ort hat, so fragt es sich, ob diese Zahl am Himmel dieselbe ist wie die, welche man als das einzelne Ding zu nehmen hat, oder ob letztere eine andere ist?[79]) Plato sagt, es seien andere, obgleich auch er die Zahlen in dieser Weise und als Ursachen annimmt, aber dabei doch die einen als gedachte Ursachen und die anderen als sinnliche Ursachen aufstellt.

Neuntes Kapitel.[80])

Ueber die Pythagoräer möge das hier Angeführte genügen; was dagegen Die anlangt, welche die Ideen als

---

[78]) D. h. ihre (der Pythagoräer) gemeinte Zahl; sie geben jeder Zahl als Prinzip einer Art ihren Ort.

[79]) Die „Meinung" oder vielmehr die ihr Wesen darstellende Zahl versetzten die Pythagoräer an einen gewissen Ort der Welt; die rechte Zeit (*καιρος*) an einen anderen Ort; weiter oben oder unten kam dann die Ungerechtigkeit zu stehen. Dies begründeten sie damit, dass jedes dieser Dinge eine bestimmte Zahl sei, jede Zahl aber ihren festen Ort im Universum habe. A. erhebt dagegen das Bedenken, dass es dann kommen könne, dass zwei Zahlen an denselben Ort am Himmel versetzt werden, was nach den Pythagoräern aber nicht möglich ist, da bei ihnen die Zahlen eine Raum einnehmende Grösse haben. — Das Nähere lohnt nicht, da die Pythagoräer hier in eine Mystik gerathen, welche selbst für die Geschichte der Philosophie ohne Interesse ist.

[80]) Dieses Kapitel, was in Kap. 4 und 5, Buch XIII., beinahe wörtlich wiederkehrt, enthält eine Kritik der Pla-

Ursache setzten,[81] so holten sie zunächst in ihrem Suchen nach den Ursachen der Dinge ein Anderes, an Zahl ihnen Gleiches herbei, wie wenn Jemand zählen wollte, und er glaubte, dies bei weniger Dingen nicht ausführen zu können, aber wohl, wenn er sie vermehrte; denn der Ideen sind ziemlich so viel oder nicht viel weniger als der Dinge, für welche sie die Ursachen aufsuchten, und weshalb sie von ihnen zu den Ideen fortschritten. Für jedes Ding setzten sie etwas Gleichnamiges neben die einzelnen Dinge, die zu einer Art gehören, und zwar für die vergänglichen wie für die ewigen Dinge.[82] Auch ergeben

---

tonischen Ideenlehre, die nur durch ihre Kürze für den heutigen Leser an Reiz verliert. A. hatte sicherlich in seinen mündlichen Vorträgen im Lykeion diese Lehre mit seinen Einwürfen viele Jahre lang ausführlich vorgetragen, und deshalb setzte er hier die Kenntniss derselben bei seinen Lesern voraus und deutet tiefsinnige Entgegnungen oft nur mit wenigen Worten an. Die Ideenlehre Plato's, an deren Entwickelung das ästhetische Gefühl und die Phantasie einen wesentlichen Antheil genommen hat, bietet eben deshalb der rein verstandesmässigen Kritik viele Angriffspunkte, die A. hier ausnutzt. Allein da diese Lehre Plato's gleich der Religion ihre wesentliche Stütze in den Gefühlen hat, so vermag eine solche Kritik trotz ihrer logischen Richtigkeit wenig dagegen auszurichten. Deshalb erhob sich nach dem Erlöschen der von A. gegründeten Schule der Platonismus in Verbindung mit orientalischer Mystik in neuer Kraft zu Alexandrien und blieb von da bis in die ersten Jahrhunderte des Christenthums die herrschende Philosophie, welche auch auf die Ausbildung der christlichen Religion einen weitgreifenden Einfluss geübt hat.

[81]) Dies sind die Platoniker, zu denen sich Aristoteles als Schüler Plato's selbst rechnet; deshalb spricht er hier auch oft von ihnen mit „Wir“, indem er sich selbst dazu zählt, obgleich er zugleich als Gegner auftritt. Es gehört dies zur bequemen und nachlässigen Schreibart des A.

[82]) A. rügt zunächst, dass die Annahme der Ideen neben den sinnlichen Dingen letztere nur verdoppele, aber nicht erkläre. Obgleich schon eine ουσια, ein Wesentliches in den vielen Dingen ist, mögen diese nun vergänglich

sich diese Ideen aus keinem Beweise, wie man ihn auch versucht; denn einzelne dieser Beweise enthalten keinen Schluss; nach anderen kommen Ideen auch da heraus, wo die Platoniker keine annehmen. Denn in Folge der Gründe, welche aus der Natur der Wissenschaften hergenommen sind, würde es Ideen von Allem geben, von dem es eine Wissenschaft giebt;[83] nach dem Grunde, welcher aus den einen für viele entnommen wird, müsste es auch Ideen von den Verneinungen geben,[84] und nach dem Grunde, dass man

---

oder ewig sein (A. nimmt den Himmel mit seinen Körpern als ein solches ewiges Sinnliche), so setzen die Platoniker doch noch die Ideen daneben und ausserhalb jener. Ganz richtig ist dieser Einwand nicht; denn indem die eine Idee das Musterbild für die vielen Einzelnen, die an ihr Theil haben, ist, wird die Zahl der Ideen viel geringer als die der einzelnen Dinge. A. meint deshalb wohl nur, dass es der Ideen so viele gebe als des Wesentlichen (ούσια) der Dinge oder der Gattungen und Arten; damit zeigt sich aber dieser Einwurf als hinfällig.

[83]) Dies ist so zu verstehen: Der Gegenstand der Wissenschaft ist nur das Allgemeine, nicht das Viele und Einzelne; da also das Allgemeine für sich den Gegenstand der Wissenschaft bildet, so ist es auch für sich, d. h. es besteht als Ideen. A. widerlegt dies damit, dass die Zahl der Wissenschaften unbeschränkt ist, die Platoniker aber nicht für alle Dinge Ideen annehmen, namentlich nicht bei den Gegenständen, welche der Mensch fertigt und herstellt. — Dieser Einwurf ist sehr äusserlicher Natur; die wahre Widerlegung liegt darin, dass das Allgemeine der Wissenschaften in den Vielen und Einzelnen enthalten ist und nur durch die subjektive Thätigkeit des Denkens aus seiner Einheit mit den bildlichen Resten des Einzelnen ausgesondert wird. Die Trennung des Allgemeinen besteht also nur innerhalb des Denkens, aber nicht innerhalb des Seins; das Allgemeine existirt, aber es hat keine besondere, von dem Einzelnen getrennte Existenz, und deshalb kann es Gegenstand der Wissenschaft sein, ohne deshalb für sich zu bestehen.

[84]) Die Platoniker erkannten, dass das Allgemeine Eines und zwar ein Unveränderliches ist, während die Einzelnen Viele und veränderlich sind. Deshalb, sagten

auch das Vergangene denken könne, müsste es auch Ideen von dem Vergangenen geben, weil es Vorstellungen davon giebt.[85]) Genauere Beweisführungen stellen auch Ideen von den Beziehungen auf, die wir doch nicht als eine für

---

sie, kann das Allgemeine nicht in dem Einzelnen sein, sonst bliebe es nicht Eines, und sonst müsste es auch mit den Einzelnen vergehen. Da dies nicht der Fall, so existirt es also besonders, d. h. als Idee. A. wendet hier ein, dass das Allgemeine auch von dem Nichtseienden ausgesagt werde (z. B. Nicht-Mensch, Nicht-Rundes), folglich gäbe es auch Ideen (Seiendes) von Nichtseiendem. — Auch dieser Einwurf widerlegt nur indirekt und erklärt die Einheit und Unveränderlichkeit des Allgemeinen oder der Begriffe nicht, die doch auch nach A. in den Einzelnen und Vielen enthalten sind, obgleich sie als Begriff nur einmal sind. Aus dieser Schwierigkeit hat sich später der Nominalismus entwickelt, welcher deshalb die Begriffe nur als Vorstellungen, aber nicht als Seiende nimmt. Hegel, welcher die Objektivität der Begriffe wieder geltend machte, sah sich deshalb genöthigt, den Widerspruch in den Begriff einzuführen; er sagt: „Das Jetzt ist zugleich Tag und auch Nacht, und auch wieder nicht Tag und nicht Nacht.“ (Hegel's Werke, II. 76). Auch der Realismus hält an der Gegenständlichkeit des Begrifflichen fest; aber er löst die Schwierigkeit damit, dass das Begriffliche im Sein so vielmal ist, als es Exemplare des Begriffes giebt, und dass die Einheit des Begriffes nur eine Folge davon ist, dass im Denken die dem Begrifflich-Seienden in den einzelnen Exemplaren anhaftenden Unterschiede des Ortes und der Zeit davon abgetrennt worden; dadurch müssen natürlich die Vorstellungen dieser vielen begrifflichen Stücke ununterscheidbar werden und deshalb in eine, d. h. in den Begriff zusammenfallen.

[85]) Die Platoniker sagen: Der Gegenstand des Denkens (*νοειν*) ist das Allgemeine, z. B. der Mensch überhaupt; deshalb ist auch dieser allgemeine Mensch. — A. entgegnet: Denken kann man auch das Vergangene (nicht mehr Seiende); deshalb beweist dieser Grund zu viel. — Dieser Einwurf fällt mit den zu Erl. 83 und 84 besprochenen zusammen.

sich seiende Gattung ansehen;[86]) andere sprechen von dem dritten Menschen.[87]) Diese Gründe für die Ideen

---

[86]) A. sagt: Die Gründe für die Annahme der Ideen führen auch dahin, für die Beziehungen (*τα προς τι*) Ideen anzunehmen; dennoch sind sie nach unserer (der Platoniker) Annahme nichts wahrhaft Seiendes, können also auch keine Ideen sein. — Die Erklärungen der Kommentatoren sind hier verworren, weil ihnen die wahre Kenntniss der Beziehungen abgeht. Nach realistischer Auffassung ist der Einwurf des A. richtig; auch die Beziehungsformen sind Gedanken, man kann sie in Arten und Gattungen ordnen, und es trifft deshalb bei ihnen Alles zu, was für das Sein der Ideen von Plato angeführt wird; auch hat Plato einzelne Beziehungen, wie das Gleich, ausdrücklich für eine Idee erklärt; dennoch sind diese Beziehungsformen kein Seiendes, sondern nur im Denken (B. I. 31), und deshalb kann es keine Ideen von ihnen geben, da diese das Sein in höchster Potenz darstellen.

[87]) Ist die Idee von den vielen Einzelnen, welche an ihr theilhaben, getrennt, so muss ein Drittes da sein, was das gemeinsame Band von beiden ist; also muss neben den einzelnen Menschen und neben der Idee des Menschen noch ein „Dritter-Mensch" bestehen, der ihre Beziehung vermittelt, was doch gegen die Ideenlehre geht. — A. lässt es dabei unbestimmt, ob dieser „Dritte-Mensch" als blosse Vorstellung oder ein Seiendes gefasst wird. — Man sieht, dieser Einwurf hält sich an das *μετεχειν*, an das „Theilhaben" des Einzelnen an der Idee. Plato selbst kann dies nicht näher erklären; seine Gegner schieben ihm deshalb solch ein Drittes unter und sagen, ohne solches sei das Theilhaben und selbst das Vergleichen der Idee mit den Einzelnen nicht möglich. Indess verkennen diese Gegner, dass das Vergleichen zu dem Beziehen gehört, und dass deshalb die Gleichheit zwischen zwei Dingen erkannt werden kann, ohne dass ein Drittes diese Gleichheit vermittelt; ohnedem geriethe man in den *progressus in infinitum.* Vielmehr ist das Gleich eine Beziehung; wenn durch das trennende Denken die Unterschiede mehrerer Einzelnen abgesondert sind, können die Reste als ein Gleiches oder Gemeinsames auf einander bezogen werden. Dieses „Gleich" ist reine Beziehung,

heben übrigens das gänzlich auf, was die Vertheidiger der Ideen noch als mehr wirklich wie die Ideen behaupten. Denn es ergiebt sich dann, dass die Zweiheit nicht das Erste ist, sondern die Zahl überhaupt, und dass die Beziehung vor dem Selbstständig-Seienden ist, und was alle die Widersprüche sind, in welche sich einige Anhänger der Ideenlehre mit ihren Grundlagen verwickelt haben.[88]) Ferner muss nach den Annahmen, welche zu den Ideen geführt haben, es nicht blos Ideen von dem selbstständig Seienden geben, sondern noch von vielem Anderen. (Denn die Vorstellung ist nicht blos bei dem selbstständig Seienden eine, sondern auch bei dem Anderen,[89]) und Wissenschaften giebt es nicht blos von dem selbstständig Seienden, sondern auch von Anderem, und tausend andere solche Folgen ergeben sich.) Aber sowohl der Nothwendigkeit als den Meinungen über die Ideen nach müssen, wenn ein Theilnehmen an ihnen stattfindet,

---

die zur Natur des menschlichen Denkens gehört, und kein Bild eines Seienden. — Deshalb ist dieser Einwurf unbegründet; aber freilich hätte Plato ihn nicht abweisen können, da er über die Natur dieser Beziehungsformen selbst noch im Unklaren war.

88) Plato verwandelte später seine Ideen in Idealzahlen, und insbesondere galt ihm die Zweiheit (womit hier der Gegensatz zur Einheit gemeint ist) als das Erste (vielmehr als das andere Prinzip neben dem Prinzip der Eins). Aber wenn das Allgemeine als Idee früher ist als das Einzelne, so ist auch die Zahl überhaupt oder die begriffliche Zahl früher als ihre Besonderung zur Eins und zu der Vielheit, während die Platoniker der Zweiheit den Vorrang geben und dadurch in den Widerspruch gerathen. Ferner gehört die Zahl zu den Beziehungen (es bleibt unklar, wie A. dies als Ansicht des Plato behaupten kann); die Beziehungen haben aber kein Sein, und so tritt abermals der Widerspruch heraus, dass es ein Seiendes (Ideen) von Nichtseiendem geben soll. — Dies ist der Sinn dieser Stelle.

89) D. h. auch von den Eigenschaften der Dinge, die nicht für sich bestehen, und von den Beziehungen, die nichts Seiendes bezeichnen, giebt es allgemeine Begriffe, mithin müsste es auch Ideen davon geben.

sich diese Ideen aus keinem Beweise, wie man ihn auch versucht; denn einzelne dieser Beweise enthalten keinen Schluss; nach anderen kommen Ideen auch da heraus, wo die Platoniker keine annehmen. Denn in Folge der Gründe, welche aus der Natur der Wissenschaften hergenommen sind, würde es Ideen von Allem geben, von dem es eine Wissenschaft giebt;[83]) nach dem Grunde, welcher aus den einen für viele entnommen wird, müsste es auch Ideen von den Verneinungen geben,[84]) und nach dem Grunde, dass man

---

oder ewig sein (A. nimmt den Himmel mit seinen Körpern als ein solches ewiges Sinnliche), so setzen die Platoniker doch noch die Ideen daneben und ausserhalb jener. Ganz richtig ist dieser Einwand nicht; denn indem die eine Idee das Musterbild für die vielen Einzelnen, die an ihr Theil haben, ist, wird die Zahl der Ideen viel geringer als die der einzelnen Dinge. A. meint deshalb wohl nur, dass es der Ideen so viele gebe als des Wesentlichen (οὐσια) der Dinge oder der Gattungen und Arten; damit zeigt sich aber dieser Einwurf als hinfällig.

[83]) Dies ist so zu verstehen: Der Gegenstand der Wissenschaft ist nur das Allgemeine, nicht das Viele und Einzelne; da also das Allgemeine für sich den Gegenstand der Wissenschaft bildet, so ist es auch für sich, d. h. es besteht als Ideen. A. widerlegt dies damit, dass die Zahl der Wissenschaften unbeschränkt ist, die Platoniker aber nicht für alle Dinge Ideen annehmen, namentlich nicht bei den Gegenständen, welche der Mensch fertigt und herstellt. — Dieser Einwurf ist sehr äusserlicher Natur; die wahre Widerlegung liegt darin, dass das Allgemeine der Wissenschaften in den Vielen und Einzelnen enthalten ist und nur durch die subjektive Thätigkeit des Denkens aus seiner Einheit mit den bildlichen Resten des Einzelnen ausgesondert wird. Die Trennung des Allgemeinen besteht also nur innerhalb des Denkens, aber nicht innerhalb des Seins; das Allgemeine existirt, aber es hat keine besondere, von dem Einzelnen getrennte Existenz, und deshalb kann es Gegenstand der Wissenschaft sein, ohne deshalb für sich zu bestehen.

[84]) Die Platoniker erkannten, dass das Allgemeine Eines und zwar ein Unveränderliches ist, während die Einzelnen Viele und veränderlich sind. Deshalb, sagten

auch das Vergangene denken könne, müsste es auch Ideen von dem Vergangenen geben, weil es Vorstellungen davon giebt.[85]) Genauere Beweisführungen stellen auch Ideen von den Beziehungen auf, die wir doch nicht als eine für

---

sie, kann das Allgemeine nicht in dem Einzelnen sein, sonst bliebe es nicht Eines, und sonst müsste es auch mit den Einzelnen vergehen. Da dies nicht der Fall, so existirt es also besonders, d. h. als Idee. A. wendet hier ein, dass das Allgemeine auch von dem Nichtseienden ausgesagt werde (z. B. Nicht-Mensch, Nicht-Rundes), folglich gäbe es auch Ideen (Seiendes) von Nichtseiendem. — Auch dieser Einwurf widerlegt nur indirekt und erklärt die Einheit und Unveränderlichkeit des Allgemeinen oder der Begriffe nicht, die doch auch nach A. in den Einzelnen und Vielen enthalten sind, obgleich sie als Begriff nur einmal sind. Aus dieser Schwierigkeit hat sich später der Nominalismus entwickelt, welcher deshalb die Begriffe nur als Vorstellungen, aber nicht als Seiende nimmt. Hegel, welcher die Objektivität der Begriffe wieder geltend machte, sah sich deshalb genöthigt, den Widerspruch in den Begriff einzuführen; er sagt: „Das Jetzt ist zugleich Tag und auch Nacht, und auch wieder nicht Tag und nicht Nacht." (Hegel's Werke, II. 76). Auch der Realismus hält an der Gegenständlichkeit des Begrifflichen fest; aber er löst die Schwierigkeit damit, dass das Begriffliche im Sein so vielmal ist, als es Exemplare des Begriffes giebt, und dass die Einheit des Begriffes nur eine Folge davon ist, dass im Denken die dem Begrifflich-Seienden in den einzelnen Exemplaren anhaftenden Unterschiede des Ortes und der Zeit davon abgetrennt worden; dadurch müssen natürlich die Vorstellungen dieser vielen begrifflichen Stücke ununterscheidbar werden und deshalb in eine, d. h. in den Begriff zusammenfallen.

[85]) Die Platoniker sagen: Der Gegenstand des Denkens (νοειν) ist das Allgemeine, z. B. der Mensch überhaupt; deshalb ist auch dieser allgemeine Mensch. — A. entgegnet: Denken kann man auch das Vergangene (nicht mehr Seiende); deshalb beweist dieser Grund zu viel. — Dieser Einwurf fällt mit den zu Erl. 83 und 84 besprochenen zusammen.

sich seiende Gattung ansehen;[86]) andere sprechen von dem dritten Menschen.[87]) Diese Gründe für die Ideen

---

86) A. sagt: Die Gründe für die Annahme der Ideen führen auch dahin, für die Beziehungen (τα προς τι) Ideen anzunehmen; dennoch sind sie nach unserer (der Platoniker) Annahme nichts wahrhaft Seiendes, können also auch keine Ideen sein. — Die Erklärungen der Kommentatoren sind hier verworren, weil ihnen die wahre Kenntniss der Beziehungen abgeht. Nach realistischer Auffassung ist der Einwurf des A. richtig; auch die Beziehungsformen sind Gedanken, man kann sie in Arten und Gattungen ordnen, und es trifft deshalb bei ihnen Alles zu, was für das Sein der Ideen von Plato angeführt wird; auch hat Plato einzelne Beziehungen, wie das Gleich, ausdrücklich für eine Idee erklärt; dennoch sind diese Beziehungsformen kein Seiendes, sondern nur im Denken (B. I. 31), und deshalb kann es keine Ideen von ihnen geben, da diese das Sein in höchster Potenz darstellen.

87) Ist die Idee von den vielen Einzelnen, welche an ihr theilhaben, getrennt, so muss ein Drittes da sein, was das gemeinsame Band von beiden ist; also muss neben den einzelnen Menschen und neben der Idee des Menschen noch ein „Dritter-Mensch" bestehen, der ihre Beziehung vermittelt, was doch gegen die Ideenlehre geht. — A. lässt es dabei unbestimmt, ob dieser „Dritte-Mensch" als blosse Vorstellung oder ein Seiendes gefasst wird. — Man sieht, dieser Einwurf hält sich an das μετεχειν, an das „Theilhaben" des Einzelnen an der Idee. Plato selbst kann dies nicht näher erklären; seine Gegner schieben ihm deshalb solch ein Drittes unter und sagen, ohne solches sei das Theilhaben und selbst das Vergleichen der Idee mit den Einzelnen nicht möglich. Indess verkennen diese Gegner, dass das Vergleichen zu dem Beziehen gehört, und dass deshalb die Gleichheit zwischen zwei Dingen erkannt werden kann, ohne dass ein Drittes diese Gleichheit vermittelt; ohnedem geriethe man in den *progressus in infinitum.* Vielmehr ist das Gleich eine Beziehung; wenn durch das trennende Denken die Unterschiede mehrerer Einzelnen abgesondert sind, können die Reste als ein Gleiches oder Gemeinsames auf einander bezogen werden. Dieses „Gleich" ist reine Beziehung,

heben übrigens das gänzlich auf, was die Vertheidiger der Ideen noch als mehr wirklich wie die Ideen behaupten. Denn es ergiebt sich dann, dass die Zweiheit nicht das Erste ist, sondern die Zahl überhaupt, und dass die Beziehung vor dem Selbstständig-Seienden ist, und was alle die Widersprüche sind, in welche sich einige Anhänger der Ideenlehre mit ihren Grundlagen verwickelt haben.[88]) Ferner muss nach den Annahmen, welche zu den Ideen geführt haben, es nicht blos Ideen von dem selbstständig Seienden geben, sondern noch von vielem Anderen. (Denn die Vorstellung ist nicht blos bei dem selbstständig Seienden eine, sondern auch bei dem Anderen,[89]) und Wissenschaften giebt es nicht blos von dem selbstständig Seienden, sondern auch von Anderem, und tausend andere solche Folgen ergeben sich.) Aber sowohl der Nothwendigkeit als den Meinungen über die Ideen nach müssen, wenn ein Theilnehmen an ihnen stattfindet,

---

die zur Natur des menschlichen Denkens gehört, und kein Bild eines Seienden. — Deshalb ist dieser Einwurf unbegründet; aber freilich hätte Plato ihn nicht abweisen können, da er über die Natur dieser Beziehungsformen selbst noch im Unklaren war.

[88]) Plato verwandelte später seine Ideen in Idealzahlen, und insbesondere galt ihm die Zweiheit (womit hier der Gegensatz zur Einheit gemeint ist) als das Erste (vielmehr als das andere Prinzip neben dem Prinzip der Eins). Aber wenn das Allgemeine als Idee früher ist als das Einzelne, so ist auch die Zahl überhaupt oder die begriffliche Zahl früher als ihre Besonderung zur Eins und zu der Vielheit, während die Platoniker der Zweiheit den Vorrang geben und dadurch in den Widerspruch gerathen. Ferner gehört die Zahl zu den Beziehungen (es bleibt unklar, wie A. dies als Ansicht des Plato behaupten kann); die Beziehungen haben aber kein Sein, und so tritt abermals der Widerspruch heraus, dass es ein Seiendes (Ideen) von Nichtseiendem geben soll. — Dies ist der Sinn dieser Stelle.

[89]) D. h. auch von den Eigenschaften der Dinge, die nicht für sich bestehen, und von den Beziehungen, die nichts Seiendes bezeichnen, giebt es allgemeine Begriffe, mithin müsste es auch Ideen davon geben.

nur von dem selbstständig Seienden Ideen bestehen; denn die Theilnahme findet nicht in Beziehung auf das Zufällige statt, sondern sie kann bei Jedem nur so weit stattfinden, als es nicht von einem Unterliegenden ausgesagt wird. [90]) Wenn z. B. etwas an dem Doppelten Theil hat, so hat es auch Theil an dem Ewigen, aber nur nebenbei; denn es ist dem Doppelten nur zufällig, ewig zu sein. [91]) Deshalb können die Ideen nur ein selbstständig Seiendes sein, und was hier das selbstständig Seiende bezeichnet, bezeichnet es auch dort; oder was soll es heissen, neben diesem selbstständig Seienden noch die Eins in Vielen zu setzen? [92]) Ferner wird, wenn die Ideen und das an ihnen Theilnehmende von derselben Art sind, etwas Gemeinsames für beide bestehen; denn weshalb sollte bei den vergänglichen Zweiheiten und bei den zwar Vielen, aber Ewigen die Zweiheit mehr dieselbe und eine sein wie bei ihr selbst und bei der Zweiheit eines Einzelnen? [93]) Sind sie aber nicht von gleicher Art, so hätten sie nur den Namen gemein, und es wäre ebenso, als wenn

---

[90]) D. h. die Theilnahme an den Ideen kann nur für das selbstständig Seiende (Substanz) der Dinge stattfinden, nicht für blosse Eigenschaften, die wechseln, und die ein Unterliegendes (Subjekt) voraussetzen, um zu bestehen und um ausgesagt (als Prädikat angegeben) zu werden.

[91]) Es giebt nach A. ein Doppeltes bei vergänglichen Dingen und auch ein solches bei ewigen Dingen; deshalb ist die Verbindung des Ewigen mit dem Doppelten nicht durch den Begriff des Doppelten nothwendig mit gegeben, sondern beruht auf Umständen, die für diesen Begriff äusserliche, also zufällige sind. Man sehe über diesen Begriff des Zufälligen (συμβεβηκος) Buch V. Kap. 30.

[92]) D. h. was sollen die Ideen (das Eins in Vielen) bedeuten, wenn nicht das Selbstständige der Dinge durch das Theilhaben an ihnen, als dem Selbstständigen, bedingt ist.

[93]) D. h. die Zweiheit als Gattungsbegriff ist bei den vergänglichen und unvergänglichen sinnlichen Dingen immer nur eine und dieselbe; sie fällt also mit der selbstständig als Idee gesetzten Zweiheit ebenso wie mit der Zweiheit eines einzelnen sinnlichen Falles zusammen; beide sind dasselbe, und deshalb kann die Idee der Zweiheit nicht besonders bestehen, oder es kommt dann wieder zu einem

Jemand den Kallias und ein Stück Holz Mensch nennte, ohne auf eine Gemeinschaft zwischen ihnen zu achten.

Am meisten kommt man aber in Verlegenheit bei der Frage, was wohl die Ideen den ewigen sinnlichen Dingen und den entstehenden und vergehenden sinnlichen Dingen nützen? denn sie sind weder für deren Bewegung noch für deren Veränderung die Ursache.[94]) Aber auch zur Erkenntniss dieser anderen Dinge tragen sie nichts bei (denn jene sind nicht das selbstständig Seiende derselben, da sie sonst in ihnen wären), und ebensowenig tragen sie zu deren Sein bei, da die Ideen nicht *in* dem An-ihnen-Theilhabenden sind.[95]) Man könnte sie vielleicht für Ursachen in der Art halten, wie das Weisse dem weissen Gegenstande beigemischt ist.[96]) Allein diese Ansicht, die zuerst *Anaxagoras* und nachher *Eudoxos* und einige Andere aufgestellt haben, ist leicht zu widerlegen. Denn man kann leicht zeigen, dass vielerlei Unmögliches aus dieser Annahme folgt. Man kann überhaupt in keiner der gewohnten Weisen angeben, wie das Uebrige aus den Ideen entsteht. Denn die Behauptung,

---

Gemeinsamen von beiden (wie z. B. zu dem dritten Menschen, Erl. 87).

94) Weil die Ideen unbewegt und unveränderlich sind, folglich die Bewegung nicht von ihnen ausgehen kann.

95) A. hält sich hier an dem schwankenden Begriff des *Theilhabens* der sinnlichen Dinge an ihren Ideen. A. meint, die Dinge können nur erkannt werden durch das, was *in* ihnen ist, und sie existiren nur durch das, was *in* ihnen ist; jenes „Theilhaben" ist aber kein solches Drin-Sein, und deshalb können die Ideen weder für die Erkenntniss noch für die Existenz der sinnlichen Dinge nützen, während doch *Plato* gerade dafür die Ideen aufgestellt hat.

96) Diese „Mischung" ist eine andere Vorstellung, unter der die Platoniker das „Theilhaben" des Einzelnen an den Ideen verständlich zu machen suchen. Danach sind die Ideen Ursachen der Dinge, weil sie ihnen beigemischt sind; so ist der Einzelne ein Mensch, weil die Idee des Menschen ihm beigemischt ist. — A. geht in dem Folgenden auf die Widerlegung der verschiedenen Auffassungen dieses „Theilhabens" ein.

dass sie die Musterbilder seien, und dass das Uebrige an ihnen Theil habe, ist leeres Geschwätz und nur ein dichterisches Gleichniss; denn wer ist der Werkmeister, der auf die Ideen hinschaut; [97]) überdem kann etwas ähnlich sein und werden, ohne nach ihnen gebildet zu sein; so könnte, möchte nun z. B. ein Sokrates sein oder nicht, doch ein solcher Sokrates werden; und dasselbe würde gelten, wenn Sokrates auch ewig wäre. [98]) Auch würde es mehrere Muster und also Ideen von ihm geben; so giebt es z. B. von dem Menschen die Idee des Lebendigen und des Zweifüssigen, zugleich aber auch die des Menschen selbst. [99]) Ferner wären die Ideen nicht blos Musterbilder für das Sinnliche, sondern auch für die Ideen selbst, z. B. die Gattung als Gattung der Ideen. So würde ein und dasselbe Musterbild und Nachbild sein. — Auch muss man es wohl für unmöglich halten, dass das Wesen getrennt von dem ist, dessen Wesen es ist; wie könnten

---

[97]) D. h. was hilft das Musterbild, wenn kein Geist (*νους*) da ist, der nach ihnen das Einzelne bildet; in den Ideen Plato's ist diese zeugende Kraft nicht gesetzt.

[98]) A. meint, Dinge können einander ähnlich werden, ohne dass ein Muster daneben dazu nothwendig ist. Freilich ist dies ebenso blosse Behauptung wie die entgegengesetzte Ansicht des Plato.

[99]) Da das begriffliche Trennen wiederholt an demselben Gegenstand und ebenso nach verschiedenen Richtungen erfolgen kann (B. I. 16), so stecken offenbar eine unzählige Menge möglicher Begriffe in dem Einzelnen, bei welchem es nur von dem denkenden Menschen abhängt, ob er sie bilden will oder nicht (Ph. d. W. 112). Wären deshalb die Begriffe selbstständige, von dem Einzelnen getrennte Ideen, so gäbe es von jedem Einzelnen eine Menge Ideen, und ebenso müsste man wieder Ideen für die Ideen annehmen, weil auch für die einzelnen verschiedenen Ideen sich wieder Gattungsbegriffe bilden lassen, und so wären damit die niederen Ideen zugleich Musterbilder (für die sinnlichen Dinge) und Nachbilder (in Beziehung auf die Idee ihrer Gattung). A. macht diesen Grund hier geltend, doch nicht in dem ganzen Umfange, wie die realistische Auffassung des begrifflichen Denkens es gestattet.

daher die Ideen als das Wesen der Dinge getrennt von diesen bestehen?[100]) Im „Phädon“ heisst es, dass die Ideen die Ursachen des Seins und des Werdens der Dinge seien; allein wenn auch die Ideen bestehen, so entsteht doch noch nicht das an ihnen Theilhabende, wenn nicht ein Bewegendes da ist;[101]) auch entsteht viel Anderes, wie das Haus und der Ring, von denen wir keine Ideen annehmen; also kann offenbar auch das Uebrige durch dieselben Ursachen sein und entstehen wie die oben genannten Dinge.[102]) Wenn ferner die Ideen Zahlen sind, in welcher Weise sollen sie da Ursachen sein? Etwa weil die Dinge verschiedene Zahlen sind, wie etwa diese Zahl der Mensch, diese der Sokrates und diese der Kallias? In welcher Weise sind nun jene Idealzahlen die Ursache von den diesseitigen? Denn dass jene Zahlen ewig und diese hier es nicht sind, kann keinen Unterschied machen.[103]) Wenn aber die Ideen ursachlich wirken,

---

100) A. berührt diesen wichtigen Grund hier nur flüchtig; tiefer aus der Natur des begrifflichen Trennens der Seele abgeleitet, liegt in ihm die allein entscheidende Widerlegung der Platonischen Ideenlehre. A. war daran gehindert, weil er für die Erkenntniss des Allgemeinen, auch seinem Inhalte nach, nur das Denken als Quelle anerkennt und das Wahrnehmen dazu nicht für nöthig hält.

101) Dies ist eine Wiederholung des Grundes zu Erl. 97.

102) Wenn die Annahme der Ideen sich auf das Allgemeine in den Dingen stützt, so müsste es auch Ideen von den Werken der Menschen geben, z. B. von den Häusern, von den Schuhen, von den Stühlen, ja von dem Koth und Schmutz, wie Plato einmal selbst bemerkt. Allein so weit konnte Plato nicht gehen; deshalb zeigt sich, dass dieser Grund für die Ideen zu viel beweist. Besteht bei diesen Werken der Menschen keine Idee, und entstehen diese dennoch, so ist das Dasein des Einzelnen nicht immer von Ideen bedingt, und deshalb die Annahme von Ideen überhaupt nicht nothwendig.

103) A. kommt hier auf die schwächste Seite der Ideenlehre, nämlich auf ihre Verbindung mit der Pythagoräischen Zahlenlehre. A. macht hier zunächst den Einwand, der sich jedem mit gesundem Verstand Begabten darbietet:

weil die Dinge hier Zahlenverhältnisse sind gleich einer Harmonie, so besteht offenbar noch etwas Anderes, von dem sie diese Verhältnisse sind. Wenn aber dieses Etwas der Stoff ist, so sind auch offenbar die Zahlen gewisse Verhältnisse zwischen dem Einen und dem Andern. Wenn z. B. Kallias ein Zahlenverhältniss von Feuer, Erde, Wasser und Luft ist, so wird etwas Anderes ihm unterliegen, und so muss auch die Idee ein solches Zahlenverhältniss sein, und die Idee des Menschen wird, mag sie nun eine Zahl sein oder nicht, zugleich ein Verhältniss gewisser Zahlen, also keine Zahl sein, und es wird Niemand deshalb eine Zahl sein.[104]) Ferner wird aus vielen Zahlen éine Zahl; wie soll aber aus vielen Ideen eine werden? Sollen sie dies nicht aus sich selbst werden, sondern aus dem unter ihnen Gezählten, wie bei dem Tausend, wie verhalten sich da die Einheiten? Hier ergiebt sich viel Ungereimtes, mögen die Einheiten gleichartig oder ungleichartig sein, und zwar mögen die, welche eine Idee ausmachen, gleichartig oder ungleichartig sein, oder mögen alle zu allen dies sein. Denn wodurch sollen

---

Wie kann eine Zahl ursachlich wirken? Er hätte noch hinzusetzen können: Die Zahlen sind blosse Beziehungen, in denen das Denken die Dinge auffasst; sie sind also nicht selbst ein Seiendes, können folglich auch nicht als solches wirksam sein.

[104]) Die Pythagoräer waren zu ihrer Lehre, dass die Zahlen das Wesen der Dinge seien, vorzüglich dadurch mit bestimmt worden, dass innerhalb der musikalischen konsonirenden Töne die Längenverhältnisse der schwingenden Saiten sich als den wesentlichen Grund dieser Harmonie zeigen. Allein nach dieser Auffassung war nicht die einzelne Zahl das Wesen, sondern die Verhältnisse mehrerer zu einander wurden dann das Wesen der Dinge. Damit gerieth die Lehre der Pythagoräer ins Schwanken; bald machte man die Zahlen, bald ihre Verhältnisse zu den Wesen der Dinge. — Dies fasst A. hier auf und zeigt, dass blosse Verhältnisse nie das Wesen der Dinge sein können, weil sie ein Unterliegendes zu ihrer Beziehung erfordern. Es führt also diese Annahme zu dem Widerspruch, dass die Dinge einmal Zahlen und dann wieder nur Verhältnisse der Zahlen sein sollen.

sie sich unterscheiden, da sie keine Eigenschaften annehmen? Eine solche Annahme ist weder wahrscheinlich, noch stimmt sie mit der Vernunft.[105]) Es muss dann ferner noch eine andere Art von Zahlen angenommen werden, in deren Gebiet die Arithmetik und Alles gehört, was von Einigen schlechtweg das Mittlere genannt wird. Aber aus welchen Anfängen sollten diese kommen? und weshalb sollten sie das Mittlere zwischen den Dingen hier und den Ideen bilden?[106]) Ferner müssten die Einheiten in der Zweiheit jede aus einer früheren Zweiheit sein, was doch unmöglich ist.[107]) Weshalb ist ferner die zusammengerechnete Zahl eine? Wenn ferner die Einheiten verschieden sind, so hätte man sich so ausdrücken sollen, wie man von den Elementen sagt, dass sie vier oder zwei

---

105) Diese Stelle ist schwer verständlich wie dieser ganze Angriff des A. gegen die Zahlenlehre des Plato, da wir diese Lehre selbst nicht genügend kennen. Diese Lehre von den Idealzahlen vereinigt sich nicht mit seinem Prinzip, dass das Mathematische in der Mitte zwischen den Ideen und dem Einzelnen stehe. Durch seine spätere Annahme von Idealzahlen schafft Plato auch für dieses Mittlere Ideen und ist zu den ärgsten Sonderbarkeiten genöthigt, z. B. dazu, dass die Idealzahlen nicht addirbar sind; sie sollen nur Qualitäten, aber keine Quantitäten sein. Dies greift A. hier auf, indem er zeigt, dass man dann nicht verstehen könne, wie die grössere Idealzahl sich zu den in ihr enthaltenen Einheiten verhalte. — Es liegt auf der Hand, dass das verständige Denken an diesen halb mystischen Gebilden der Idealzahlen eine Menge von Unbegreiflichkeiten und Widersprüchen darlegen kann. Im Buch 13 und 14 kommt A. noch ausführlicher auf diese Frage zurück.

106) A. rügt, dass mit Aufstellung der Idealzahlen die Lehre von dem Mittleren zwischen den Ideen und dem Sinnlichen überflüssig werde.

107) Die bestimmten Zahlen entstehen nach Plato aus dem Eins und der bestimmten Zweiheit (Vielheit); allein in der Zweiheit sind auch Einheiten enthalten, woher kommen diese? Nach Plato's Lehre müsste man sie aus einer früheren Zweiheit ableiten, was zu einer unendlichen Reihe führen würde. Dies ist der Sinn dieser Stelle.

sind; denn auch hier wird nicht das Gemeinsame als das Element bezeichnet, wie z. B. der Körper, sondern das Feuer und die Erde, mag das Gemeinsame von beiden der Körper sein oder nicht. Jetzt aber wird das Eine so dargestellt, als wäre es gleichartig, wie gleichtheiliges Feuer oder Wasser. Ist dies aber der Fall, so können die Zahlen kein Selbstständiges sein, vielmehr wird, wenn eine Eins selbstständig besteht, und diese der Anfang ist, die Eins in mehrfachem Sinne ausgesagt; ohnedem wäre es unmöglich.[108]) Indem wir Platoniker ferner das Seiende auf die Anfänge zurückführen wollen, bilden wir[109]) die Längen aus dem Langen und Kurzen, d. h. aus bestimmtem Kleinen und Grossen, und die Fläche bilden wir aus Breitem und Schmalem, und den Körper aus Hohem und Niedrigem. Aber wie kann dann die Fläche die Linie enthalten, und wie kann der Körper die Linie und die Fläche enthalten, da ja das Breite und Enge und das Hohe und Niedere zu verschiedenen Gattungen gehören?[110]) Ebenso enthalten sie auch keine Zahl, da das Viele und das Wenige von jenen verschieden sind,

---

108) Sind die Idealzahlen qualitativ verschieden, so dürften (sagt A.) die Platoniker nicht die Eins, die Monas, zum Prinzip machen, sondern den Unterschied (διαφορα). Indem sie aber dies nicht thun, behandeln sie die Einsen als ununterscheidbar und die Eins als durchaus gleichartig (ὁμοιομερες). Damit heben sie die ganze Zahlenlehre auf, da die Zahlen nach ihnen nur als Idealzahlen, d. h. als qualitativ verschieden selbstständig sind. Auch machen die Platoniker neben jener gleichartigen Eins auch noch die Eins an sich zum Prinzip, was nur möglich ist, wenn die Eins in mehrfacher Bedeutung genommen wird. — Dies ist der Sinn dieser durch ihre Kürze schwer verständlichen Stelle.

109) D. h. wir Platoniker, zu denen sich auch Aristoteles rechnet; man sehe Erl. 81.

110) Nach A. sind die Linien, Flächen und Körper einander subordinirte Begriffe; aber nach Plato sind sie einander koordinirt (ἑτερογενη); dies rügt hier A. — Der Einwurf ist sophistisch, da Plato nicht behauptet hat, dass das Breite und Schmale der Fläche nicht das Lange und Kurze der Linie in sich enthalte.

und es ist klar, dass nichts von jenen oberen Begriffen in den unteren enthalten sein kann.[111]) Auch ist das Breite nicht die Gattung des Tiefen; denn dann wäre der Körper eine Fläche. Ferner, woher kommen die darin enthaltenen Punkte? Plato bekämpft sie zwar, weil sie nur eine geometrische Annahme seien; allein er nannte den Punkt Anfang der Linie und setzte in diesem Sinne oft die Linien als untheilbar. Aber die Linien müssen doch eine Grenze haben, und deshalb muss aus demselben Grunde, weshalb die Linie ist, auch der Punkt sein.[112]) — Obgleich die Weisheit die Ursachen des Wahr-

---

111) D. h. von den Linien, Flächen und Körpern. Nach Plato entstehen die Linien, Flächen und Körper aus Zahlen; die Zahl entsteht aber ans dem Vielen und Wenigen. A. wendet dagegen ein, dass dies nicht möglich sei, weil nach Plato's Lehre das Viele und das Wenige von den Elementen der geometrischen Gestalten, also von dem Langen und Breiten u. s. w., verschieden sei.

112) Man kann die Flächen ohne Schwierigkeit als Elemente der Körper und die Linien als Elemente der Flächen und als seiend nehmen, weil sie doch noch zwei oder eine Ausdehnung haben; aber soll man auch den Punkt als Element der Linie seiend nehmen, obgleich er doch gar keine Ausdehnung hat und deshalb eigentlich nichts ist? Soll es auch eine Idee des Punktes geben? Plato wich dieser Frage aus, indem er den Punkt nur als eine mathematische Annahme (*δογμα*) und nicht als ein Seiendes wollte gelten lassen. A. stellt dieser Behauptung die Analogie des Punktes mit den Flächen und Linien entgegen; wenn diese als Grenzen der Körper Sein haben, so müssen es auch die Punkte als Grenzen der seienden Linie. — In dieser hier angeregten Frage steckt ein schwieriges metaphysisches Problem. Er kehrt auch bei der Zeit wieder, wo es verständlicher ist. Die Gegenwart ist nur der Punkt in der Zeit (Zeitlinie); sie ist das Ende der Vergangenheit und der Anfangspunkt der Zukunft; als blosser Punkt ist sie aber ohne Länge, und da die Zeit nur eine Ausdehnung hat, so ist die Gegenwart also nichts. Das Vergangene ist aber auch nicht (mehr), und das Kommende auch (noch) nicht, also besteht überhaupt nichts von der Zeit, und folglich ist auch ihr Inhalt

genommenen aufzusuchen hat, haben wir[113]) dies doch ganz unterlassen (denn wir sagen nichts von der Ursache, von welcher der Anfang der Veränderung kommt), und das, was wir für das Selbstständige daran halten, soll ein anderes Selbstständiges sein;[114]) wie aber dieses in jenem das Seiende bilde, das lassen wir offen; denn das „Theilhaben“ ist nichts, wie ich früher bemerkt habe.[115]) Auch für die Ursache, welche die Wissenschaften entstehen macht, und durch welche alles Denken und die ganze Natur wirkt, und die ich als einen der Anfänge aufgeführt habe,[116]) geben die Ideen keinen Anhalt; vielmehr ist die Mathematik jetzt zur Philosophie gemacht worden,[117]) obgleich sie doch sagen, dass man vielmehr die Mathematik der anderen Wissenschaften wegen treiben müsse. Auch möchte man das von ihnen als Stoff zu Grunde gelegte Sein[118]) mehr für ein Mathematisches halten und mehr als Eigenschaft und Unterschied des Seienden und des Stoffes ansehen, aber nicht selbst als Stoff,[119]) wie dies z. B. mit dem Grossen und Kleinen geschieht, und wie

---

nichts. Aehnlich ist der Punkt, der eine räumliche Linie in zwei Theile scheidet, nichts; er ist eben nur das Hier, und die beiden Theile der Linie sind das Nicht-Hier; sie sind nur links und rechts, d. h. sie sind für den in dem Hier befindlichen Menschen ein Nichts. Die Lösung dieser Probleme würde hier zu weit führen, aber sie gehört zu den interessantesten Aufgaben der Metaphysik. A. behandelt die Frage noch einmal in Buch 3, Kap. 5 am Schluss.

113) D. h. die Platoniker.

114) Nämlich die Idee. Wir Platoniker, sagt A., erklären die Ideen für das Selbstständige der Dinge, und doch trennen wir die Ideen von den einzelnen Dingen, machen sie zu einem Anderen.

115) Dieser Satz wiederholt nur frühere, schon berührte Bedenken.

116) Nämlich den Zweck, welcher die Bewegung leitet und zur Ordnung und Schönheit führt.

117) Weil Plato in seiner späteren Zeit die Ideen in Idealzahlen verwandelte.

118) Dies ist die „unbestimmte Zweiheit“.

119) A. wendet ein, dass die Zweiheit nicht selbst ein Substantielles, sondern nur das Prädikat eines solchen sei.

die Naturphilosophen auch das Lockere und das Dichte behandeln, indem sie sie zu den ersten Unterschieden eines Unterliegenden machen; denn sie sind ein Uebermaass und ein Mangel.[120]

Was aber die Bewegung anlangt, so ist klar, dass, wenn diese Bestimmungen[121] die Bewegungen sind, die Ideen sich bewegen;[122] ist dies aber nicht der Fall, wo ist da die Bewegung hergekommen? Damit wird die ganze Untersuchung der Natur aufgehoben.[123] — Auch das, was leichter scheint, nämlich zu zeigen, dass Alles Eins ist, wird nicht erreicht; denn in ihrer Behandlung des Allgemeinen als einem von dem Einzelnen Getrennten wird nicht Alles Eins, sondern es wird nur die Eins, wenn man ihnen auch Alles einräumen wollte;[124] und auch dies nicht, wenn man nicht einräumt, dass das Allgemeine Gattung sei, was bei Manchem unmöglich ist.[125] Auch das hat keinen Sinn, was sie nach den Zahlen über Längen, Flächen und Körper sagen; man sieht nicht, wie diese sind oder werden, noch ob sie eine Kraft haben; denn sie können keine Ideen sein (da sie keine Zahlen sind), noch das Mittlere (denn das ist das Mathematische),

---

[120]) Uebermaass und Mangel können nach A. auch nur Prädikate von einem unterliegenden Subjekte sein.

[121]) D. h. das Grosse und das Kleine.

[122]) Das „Grosse und Kleine“ ist in den Ideen enthalten; deshalb müssen, wenn jene das Prinzip der Bewegung sind, auch die Ideen sich bewegen; aber diese sind bekanntlich unbewegt und unveränderlich.

[123]) D. h. wenn die Bewegung nicht erklärt und abgeleitet werden kann, so sind die Ideen überhaupt für die Erkenntniss der Natur, in welcher Alles sich bewegt, untauglich; ohne Prinzip für die Bewegung ist die Naturforschung unmöglich.

[124]) Durch die Absonderung des Allgemeinen von dem Einzelnen in der Idee bekommen die Platoniker zwar die Eins (als Idee), aber nicht das All-Eins; denn neben der Eins als Idee bleiben die vielen sinnlichen Dinge, die jedes auch eine Eins sind.

[125]) So ist das Allgemeine der Verneinungen und überhaupt der Beziehungen keine Gattung, weil die Gattung nur von Seiendem ausgesagt werden kann.

noch das Vergängliche; vielmehr erscheinen sie als eine vierte Gattung.[126]) — Ueberhaupt ist es, da die Elemente in vielfachem Sinne gebraucht werden, unmöglich, die Elemente der Dinge aufzufinden, ohne zu unterscheiden; dies gilt auch für die Weise, in der sie nach den Elementen der Dinge suchten. Denn aus welchen Elementen das Thun, das Leiden oder das Gerade bestehen soll, kann man nicht einsehen; vielmehr ist dies nur bei den selbstständigen Dingen möglich, und es ist daher falsch, wenn sie glauben, von allen Dingen die Elemente gesucht und gefunden zu haben.[127]) — Wie sollte man aber die Elemente aller Dinge kennen lernen? Offenbar könnte man dann nicht schon irgend etwas vorher wissen. Es muss aber z. B. Der, welcher die Geometrie lernen will, schon Anderes kennen, nur nicht das, worüber diese Wissenschaft handelt, und was er lernen will; und so verhält es sich auch mit dem Anderen. Gäbe es also eine Wissenschaft, die Alles umfasst, wie Manche sagen, so könnte da nichts vor ihr gewusst werden; obgleich doch alles Lernen nur durch ein vorgehendes Wissen von Allem oder

---

[126]) Auch diese Stelle ist aus den früher angegebenen Gründen schwer verständlich. Die Kommentatoren beziehen „die Längen, Flächen und Körper" auf die idealen Längen, Flächen und Körper, die nach Plato zu den mathematischen dasselbe Verhältniss haben, wie die Idealzahlen zu den mathematischen Zahlen. A. wendet hier ein, dass man sie nicht als Ideen ansehen könne, weil Plato nur die Zahlen unter die Ideen aufgenommen habe, und da sie auch nicht in das Mathematische oder Sinnliche gehören, so folgt, dass sie noch eine vierte Art von Seiendem bilden, was die platonische Lehre immer verwickelter machen würde.

[127]) Die Untersuchung nach den Elementen (στοιχεια) kann, wie A. hier sagt, nicht abstrakt beginnen, denn das Wort „Element" hat vielerlei Bedeutungen. Die Platoniker sind aber so verfahren, und deshalb ist es falsch, wenn sie meinen, die Elemente von allen Dingen erkannt zu haben; denn, fragt A., welche Elemente hat das Thun und das Leiden und das Gerade? A. meint, der Begriff des Elementes finde bei diesen Bestimmungen gar keine Anwendung, sondern nur bei selbstständigen Dingen (οὐσιαι).

von Einigem erfolgt, und zwar durch Beweise oder Definitionen. Ebendeshalb muss man dasjenige kennen, aus dem die Definitionen bestehen, und es muss dies vorher bekannt sein. Ebenso verhält es sich bei dem Lernen durch Induktion.[128]) Sollte aber diese Wissenschaft uns angeboren sein, so wäre es wunderbar, wenn der Besitz der bedeutendsten Wissenschaft uns unbekannt sein sollte.[129]) — Wie soll man ferner erkennen, woraus etwas besteht, und wie kann dies klar gemacht werden? Denn auch diese Fragen haben ihre Schwierigkeiten; man könnte nämlich zweifeln, z. B. bei einigen Silben, wo Manche sagen, die Silbe Sma bestehe aus dem S, dem m und dem a; während Andere sie für einen verschiedenen Laut und für keinen der bekannten Laute erklären.[130])

---

[128]) Wenn die Elemente alle Gegenstände des Wissens umfassen, so kann vor ihrer Kenntniss kein Wissen vorhergehen; dies ist aber nach A. unmöglich, weil alles Wissen (das Allgemeine) auf Beweisen (Deduktion) oder Induktion beruht und beide Methoden schon eine Kenntniss von etwas voraussetzen. — Man braucht nämlich für die Induktion schon die Kenntniss des Einzelnen und für die Deduktion die Kenntniss des obersten Allgemeinen. — Diese Gedanken führen eben zu dem Prinzip des Realismus, dass alles Wissen seinen Inhalt nur aus dem Wahrnehmen gewinnen kann.

[129]) Wäre diese höchste Wissenschaft dem Menschen angeboren, so müsste jeder Mensch sie besitzen und jeder sich dessen bewusst sein. Dies ist bekanntlich auch der wichtigste Einwand Locke's gegen die angeborenen Begriffe.

[130]) Auch diese Stelle hat ihre Schwierigkeiten, zumal, nach dem alten Kommentator Alexander zu schliessen, der Text verdorben ist. Der Sinn ist ungefähr: Wie will man überhaupt bei jener Aufsuchung des Elementaren dieses erkennen und beweisen? Die Erfahrung lehrt, dass die Verbindung der Elemente zu konkreten Dingen so innig erfolgt, dass man zweifeln muss, ob das Konkrete nicht ein Eigenthümliches, von seinen Elementen ganz Verschiedenes ist, so dass seine Zurückführung auf diese Elemente bedenklich ist und zweifelhaft bleibt. Als Beispiel benutzt A. hier die Mischung der Buchstabenlaute

— Wie sollte ferner Der, welcher keine sinnliche Wahrnehmung hat, das Sinnliche kennen lernen? Dennoch müsste er es kennen, wenn alle Dinge gleicher Art mit ihren Elementen sind, so wie die zusammengesetzten Worte aus ihren eigenen Elementen bestehen. [131])

---

zu einer Silbe; das Sma klingt ganz anders als seine Buchstaben, und man ist deshalb nicht befugt, diese Silbe aus den Buchstaben als ihren Elementen abzuleiten. — Dergleichen Einwürfe erscheinen als leere Spitzfindigkeiten; allein nur deshalb, weil A. die Frage der Mischung nicht aus einem allgemeineren Gesichtspunkte auffasst; hätte er dies gethan, so würde sich ergeben haben, dass die Mischung eine Art der seienden Einheitsformen bildet (B. I. 14, 27), welche für die Elemente alles Wahrnehmbaren besteht; so mischt sich Roth und Blau zu Lila, Grundton, Terz und Quarte zum Dreiklang, die Linien und Winkel zu Gestalten, Süsses und Saures zum Punschgeschmack u. s. w. Diese Mischungseinheit hat ihre besonderen Eigenthümlichkeiten; sie verhüllt die Elemente schon mehr als die Einheit des An- und des In-einander; aber sie lässt sie doch noch erkennbarer bleiben als die Einheitsform des Begriffes mit seinem bildlichen Rest. — Dieses Bedenken des A. löst der Realismus derart, dass er zeigt, wie in dem trennenden Denken des Menschen auch diese Richtung auf das Entmischen enthalten ist. Das Weitere ist nachzusehen B. I. 14 und Ph. d. W. 127.

[131]) A. meint, wenn Alles aus denselben Elementen bestände, wie die Platoniker behaupten, so müsste vermittelst der Kenntniss dieser Elemente der Blinde sich auch die Farben konstruiren können; dies ist aber nicht der Fall, folglich ist jene Annahme der Platoniker falsch. Dazu passt aber der Schlusssatz schlecht, denn dann ist die Silbe mit ihren eigenthümlichen Elementen nicht ein Beispiel der Platonischen Lehre, sondern das Gegentheil; denn hier kann man sich aus den Buchstaben die Silbe konstruiren, wenn man die Silbe vorher auch noch nicht gehört hat. Indess will A. mit diesem Beispiel nur die Art der Konstruktion überhaupt erläutern. Der Sinn ist also: So wie man aus den Buchstaben als den Elementen das Konkrete, die Silbe, selbst konstruiren kann, ohne dass man die Silbe vorher schon gehört zu haben braucht,

Zehntes Kapitel.

Aus dem hier Vorgetragenen ergiebt sich, dass alle Philosophen bisher lediglich nach denjenigen Ursachen geforscht haben, die in der Physik von mir aufgeführt worden sind; ausser diesen ist keine zu nennen, die Jene erwähnt hätten. [131 b]) Alle haben sich jedoch nur dunkel ausgesprochen; denn in gewisser Weise sind diese Ursachen wohl schon früher sämmtlich aufgestellt worden; in anderer Weise aber auch nicht. Denn die erste Philosophie [132]) stammelte damals nur über Alles, weil sie noch jung war und erst anfing und die erste war. So sagt Empedokles, der Knochen sei durch den Begriff; dieser ist aber das Wesen und das Selbstständige der Sache. Dann muss nothwendig auch ein Begriff vom Fleisch und allem Anderen bestehen, oder es giebt überhaupt keinen Begriff von etwas; denn durch den Begriff besteht sowohl das Fleisch wie der Knochen und alles Andere, und nicht durch den Stoff, als welchen Empedokles das Feuer, die Erde, das Wasser und die Luft aufführt. Wenn ein Anderer ihm dies gesagt hätte, so hätte er beistimmen müssen; er selbst hat es aber nicht bemerkt. [133])

---

so müsste dies für alle sinnlichen Dinge gelten, wenn ihre Elemente für alle die gleichen (nicht *οἰκεῖα*) wären; dann müsste sich der Blinde auch aus ihnen die Farbe bilden können, wie bei der Silbe, da er trotz seiner Blindheit doch in dem Besitz dieser universellen Elemente sein müsste. — Der Text ist übrigens hier verdorben; die Uebersetzung ist der Vulgata gefolgt, da alle Konjekturen der Kommentatoren die Bedenken nicht erledigen.

[131 b]) Die hier angezogene Stelle der Physik ist Buch 2, Kap. 3.

[132]) A. nennt „erste Philosophie“ das, was jetzt Metaphysik genannt wird; es ist die Philosophie, welche das Erste oder die Anfänge (die Prinzipien) zum Gegenstande hat. Das Wortspiel zwischen „anfangen“ und „Anfang“ wird der Leser bemerken.

[133]) Dies ist ein Beispiel von dem „Stammeln“ der

Hierüber ist indess schon früher gesprochen worden; jetzt will ich die Zweifel noch einmal durchgehen, die hierbei wohl aufsteigen könnten; vielleicht gelangen wir dadurch zu manchem Aufschluss über spätere Bedenken. [134]

---

früheren Philosophen. Empedokles erwähnt wohl des Begriffes (der Form) als eines Prinzips der Dinge, aber in einer so unvollkommenen Weise, dass das Verhältniss des Begriffes oder der Form zu dem Stoffe dadurch nicht klar wird.

[134] Die Erörterung dieser Zweifel über die Anfänge der Dinge, zu denen A. hier übergehen will, folgt erst in dem dritten Buche, welches sich auch äusserlich als die unmittelbare Fortsetzung des ersten Buches darstellt. Man nimmt deshalb an, dass das zweite hier folgende Buch von den späteren Ordnern der Schriften des A. eingeschoben worden ist. Woher es entnommen ist, kann jetzt nicht mehr ermittelt werden; schon bei den Alten wurde die Aechtheit des zweiten Buches bezweifelt; indess ist der Inhalt unzweifelhaft ächt, wenn auch die Ordnung gestört ist.

Zweites Buch.[135]

Erstes Kapitel.

Die Erforschung der Wahrheit ist in einer Hinsicht schwer, in einer andern leicht, wie dies daran erkennbar ist, dass Niemand sie in gehöriger Weise erreichen kann, und dass doch auch Keiner sie ganz verfehlt, sondern Jeder etwas über die Natur ermittelt; selbst wenn der Einzelne nichts oder nur wenig hinzufügt, so bildet sich doch ein Grosses, wenn Alles zusammengenommen wird.[136] Es verhält sich hier wie mit dem Sprüchwort: Wer würde wohl das Thor verfehlen?[137] In dieser Hinsicht erscheint die Wahrheit leicht; allein dass man das Ganze zwar gewissermassen hat, aber nicht die Theile, zeigt, dass

---

135) Ueber die Stellung dieses Buches sehe man Erl. 134. Der Inhalt besteht aus zerstreuten Gedanken. Das erste Kapitel handelt über die Philosophie im Allgemeinen; das zweite erörtert die Frage, ob die Anfänge der Dinge unendlich sein können, und das dritte behandelt die Methode, nach der die Philosophie zu lehren ist.

136) Diese Betrachtung fasst die Philosophie sehr äusserlich auf; sie gleicht danach einem Haufen von Steinen, der schon dadurch grösser wird, dass Jeder einen hinzuträgt, während doch vor Allem das Prinzip es ist, was über die Philosophie entscheidet und es bei ihr mehr wie bei jeder andern Wissenschaft unmöglich macht, dass sie sich aus den einzelnen Beiträgen verschiedener Arbeiter zusammensetzen kann.

137) Wie das Thor wegen seiner Grösse leicht zu treffen ist, so ist auch nach A. die Philosophie so gross, dass keiner sie ganz verfehlt.

sie schwer ist.[138]) Da die Schwierigkeit der Erkenntniss gedoppelter Art ist,[139]) so liegt hier die Ursache derselben vielleicht nicht in den Dingen, sondern in uns. Denn so wie sich die Augen der Nachtvögel gegen das Tageslicht verhalten, so verhält sich auch in unsrer Seele die Vernunft zu dem, was der Natur nach das Hellste von Allem ist.[140]) Man muss deshalb billigerweise nicht blos

---

[138]) D. h. man hat zwar die obersten Prinzipien der Wahrheit einigermassen erreicht aber ihre Fortbildung zu dem Besonderen (*μεϱος*) ihre Aufzeigung in dem Einzelnen, kurz, die vollständige Ableitung der daseienden Welt aus diesen Prinzipien ist ausgeblieben. — Dies ist ein vortrefflicher Gedanke, welcher die in Erl. 136 gerügte mechanische Auffassung der Wissenschaft beseitigt. — Freilich denkt A. sich das Verfahren deduktivisch; er meint, man könne mit den Prinzipien (*ἀϱχαι*) anfangen und von da zu dem Besondern herabsteigen; allein diese von Hegel am strengsten versuchte dialektische Entwickelung ist unmöglich; auch befolgt A. selbst sie nicht: A. entnimmt vielmehr den Stoff und Inhalt seiner Wissenschaft und eine Anzahl niederer Gesetze zunächst aus der Erfahrung; dann springt er aber zu schnell auf die obersten Grundsätze über und benutzt dazu Sätze, die ihm als selbstverständlich gelten, die aber nur Beziehungsformen sind, welche A. fälschlich auf das Seiende ausdehnt (z. B. aus Nichts kann Nichts werden; oder: Jedes muss eine Ursache haben) oder A. giebt Sätzen, welche nur auf einer mangelhaften Induktion beruhen, eine viel zu ausgedehnte Gültigkeit. Die Beispiele hierzu werden sich später oft ergeben; besonders häufig treten sie in den ethischen Schriften des A. auf.

[139]) Die Schwierigkeit kann nämlich entweder in dem Gegenstande liegen, z. B. in zu weiter Entfernung desselben, in der Verwickelung der dabei wirkenden Kräfte, oder sie kann in der Person des Forschenden liegen, der nicht die erforderlichen Kräfte und Mittel dazu besitzt.

[140]) Das Allgemeinste, die Prinzipien, sind nach A. das Hellste, das am meisten Erkennbare an sich (*γνωϱιμοτεϱον τῃ φυσει*); aber sie sind für die Vernunft des Menschen zu hell, und deshalb ist das Sinnliche oder das diesem näher stehende niedere Allgemeine das mehr Er-

)enen Dank wissen, mit deren Meinungen man überein-timmt, sondern auch den oberflächlicheren Aussprüchen nderer; auch diese haben etwas beigetragen und bilden ine Vorschule des Denkens. Wenn z. B. Timotheus icht gewesen wäre, so hätten wir Vieles von der Ton-etzung nicht; wäre aber Phrynis nicht gewesen, so räre kein Timotheus gefolgt.[141] Ebenso verhält es ich mit den Aussprüchen über die Wahrheit; von Einigen aben wir gewisse Ansichten überkommen, und Andere ind die Ursache, dass Jene gefolgt sind. Die Philosophie eisst mit Recht die Wissenschaft der Wahrheit.[142])enn die Wahrheit ist das Ziel der erkennenden Wissen-

---

ennbare für uns (γνωριμοτερον προς ἡμας); ein Gedanke, er bei A. sehr oft wiederkehrt.

141) Phrynis von Milet, um das Jahr 420 vor Chr. Zeitgenosse Plato's), und Timotheus von Milet, gestorben m 351 v. Chr., also dem A. näher stehend, haben Beide)ithyramben gedichtet und komponirt. Es waren dies ieder, welche bei den Festen zu Ehren des Bacchos on Chören gesungen wurden. Anfangs überwog der oetische Theil, später der musikalische; sowohl Phrynis ie Timotheus gehören dieser letztern, schon die Aus-rtung dieser Kunstform bezeichnenden Periode an.

142) Erst mit A. hat das Wort Philosophie die ste Bedeutung erhalten, wie sie noch jetzt gilt. Bei 'lato heisst die Philosophie noch σοφια, Weisheit; nach lato kommt diese Weisheit nur der Gottheit zu; für den [enschen geziemt es sich nur, „weisheitsliebend" (φιλοσοφος) ı sein. Bei der hier gegebenen Definition entsteht sofort as Bedenken, dass auch jede besondere Wissenschaft ie Wahrheit zu ihrem Ziele hat; es fehlt also das Eigen-ıümliche, was die Philosophie von den andern Wissen-haften abscheidet. A. fühlt dies selbst, deshalb die leich folgende Ausführung, in welcher A. auf sein be-ebtes Prinzip zurückkommt, dass die Wahrheit in der rkenntniss der Ursache besteht. Man sehe Erl. 6. . ist deshalb genöthigt, hier in die Wahrheit Grade bis ı dem Superlativ einzuführen, während bei richtiger Er-ıssung ihres Begriffes solche Grade unmöglich sind. Die eutsche Sprache kennt auch deshalb in ihrer ächten orm keinen Komparativ und Superlativ von wahr.

schaft, während die Werke das Ziel der praktischen Wissenschaft sind; die Praktiker schauen, wenn sie auch untersuchen, wie etwas sich verhält, nicht auf das Ewige, sondern auf die Beziehungen und das Gegenwärtige. Das Wahre kennt man aber nicht ohne die Ursache. Jedes Ding ist nun am meisten das Wesen der Uebrigen, wenn Diesen jenes Ding als das Gleichbedeutende einwohnt; so ist z. B. das Feuer das Wärmste, denn es ist auch für die andern Dinge die Ursache der Wärme; folglich ist auch das Wahrste dasjenige, was die Ursache des Wahren für das Uebrige ist. Deshalb müssen die Anfänge des immer Seienden immer die wahrsten sein; denn sie sind nicht blos zuweilen wahr, noch besteht für jenes Ewige eine Ursache seines Seins; sondern jene sind die Ursachen für alles Andere, so dass Jedes, so wie es am Sein Theil hat, so auch an der Wahrheit Theil hat.[142b]

[142b]) Diese Schlusssätze enthalten eine bedenkliche Vermischung von Sein und Wissen oder von den Gegenständen und ihrer Wahrheit, die bei A. öfter hervortritt. Die Dinge, das Seiende, sind niemals wahr, sondern nur unser Wissen von ihnen kann wahr oder falsch sein. Die Elemente können die Ursachen von allem Andern sein, aber deshalb werden sie nicht zu wahren; vielmehr ist ihnen gleichgültig, ob das Wissen des Menschen von ihnen ein wahres ist oder nicht. Deshalb wird auch kein Ding dadurch wahr, dass es an diesen Elementen Theil hat, und umgekehrt ist das Wissen der Dinge ohne Einfluss auf deren Sein. — Diese Vermischung von Sein und Wissen erschwert das Verständniss der Schriften des A. Weitere Beispiele werden später hervortreten. So rechnet A. das Wahr-sein zu einer besondern Art des Seins, und ebenso schwankt er, ob die Beziehungen des Denkens nicht auch als eine Art des Seins anzusehen sind. A. steht insofern den idealistischen Systemen nahe, welche Sein und Denken identifiziren; allein dieses Prinzip ist bei ihm nicht zur vollen Klarheit ausgebildet, vielmehr erscheint diese Mischung von Sein und Denken bei A. mehr als ein Irrthum, der nebenbei ihm unterläuft, ohne auf sein System einen Einfluss zu üben.

Zweites Kapitel.

Offenbar haben die Ursachen der Dinge einen Anfang d sind nicht ohne Grenze, weder gerade aus, noch der : nach.[143] Denn es kann nicht ohne Ende fortgehen, ss dieses aus jenem, dem Stoffe nach werde, wie das eisch aus der Erde und die Erde aus der Luft und die ft aus dem Feuer, und so fort ohne Ende. Dasselbe t für den Anfang, von dem die Bewegung kommt, so ss z. B. der Mensch seine Bewegung von der Luft te, diese von der Sonne, die Sonne von dem Streite, d dass hier kein Ende einträte. Ebensowenig kann Zweck ins Grenzenlose gehen, wie etwa das Gehen der sundheit wegen, diese der Glückseligkeit wegen und Glückseligkeit eines Andern wegen, und immer so fort nes des Andern wegen. Ebenso verhält es sich mit n wesentlichen Was der Dinge. Denn von dem Mittlen, was ein Letztes und ein Erstes hat, muss nothwen- das Frühere die Ursache des nach ihm Kommenden n; da, wenn man sagen soll, welches von den dreien Ursache sei, man das Erste nennen wird und nicht s Letzte; denn das Letzte bewirkt ja nichts; ebenso- nig das Mittlere; denn es bewirkt nur Eins. Nun cht es aber keinen Unterschied, ob es eine oder meh- e Ursachen giebt, und ob ihre Zahl unbegrenzt oder grenzt ist; denn von dem Unbegrenzten in diesem Sinn d überhaupt von dem Unendlichen sind alle Theile in icher Weise mittlere bis zur Gegenwart; so dass wenn kein Erstes giebt, es überhaupt keine Ursache giebt.[144]

---

[143]) „Gerade aus", d. h. der Zeit nach, wo Eines dem dern in einer Linie folgt, und Eines aus dem Andern rd. „Der Art nach", d. h. wo die neben einander gleich bestehenden Arten der Prinzipien zahllos oder endlich sind.

[144]) A. behandelt hier die wichtige Frage, ob die elt begrenzt oder unbegrenzt sei; also dieselbe Frage, Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft als Anti- mie aufgestellt hat. (B. II. 360.) Es ist von Interesse, de Beweise mit einander zu vergleichen. A. behauptet,

Aber selbst nach vorwärts kann es nicht ohne Ende fortgehen, wenn es rückwärts einen Anfang giebt; etwa so,

---

dass die Welt endlich sei, oder, wie Kant sagt, dass die Welt einen Anfang habe und der Zeit und dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen sei. Der Beweis des A. ist schwach; er beginnt hier bei dem Satze: „Denn von dem Mittleren etc.“ Der Kern dieses Beweises ist: Ist die Reihe der Ursachen ohne Ende, so ist alles Einzelne in dieser Reihe ein Mittleres, keins ist also ein Erstes, und deshalb giebt es überhaupt keine Ursache, was doch unmöglich ist, da die Wirkungen, das Mittlere, vorhanden sind. — Es ist dies das durchsichtige Spiel mit der Beziehungsform der Ursachlichkeit; setzt man eine Wirkung, so muss man freilich auch eine Ursache setzen; aber lässt man jene weg, so ist auch diese nicht nöthig. Die Dinge bestehen; aber dass sie eine Ursache haben müssen, ist ein reiner Zusatz unsers Denkens; im Sein ist nur die zeitliche Folge des Einen nach dem Andern; nur weil bei vielen Dingen sich hier eine regelmässige Folge des einen nach dem andern zeigt, hat der Mensch die Beziehungsform der Ursachlichkeit darüber gezogen, um sich dadurch den Vorgang verständlicher zu machen; er hat das Folgen nach einander zu einem Entstehen des Einen aus dem Andern gemacht. — Indess selbst wenn man A. zugiebt, dass jedes Ding seine Ursache haben müsse, so wird doch dieser Satz durch die Unendlichkeit des Regressus nicht aufgehoben; es ist falsch, wenn A. behauptet, damit gehe die Ursache überhaupt verloren, vielmehr ist dann die erste Ursache nur für uns, in der Mitte Stehenden, nicht erreichbar. — Der eigentliche Streitpunkt trifft deshalb hier den Begriff des Unendlichen. So wie man dieses Unendliche als ein Positives und fertiges Seiende nimmt, enthält es einen Widerspruch; in solchem Unendlichen liegt dann, dass es abgeschlossen, vollendet ist, und doch soll es kein Ende haben. Deshalb ist der positive Begriff des Unendlichen für den Menschen eine Unmöglichkeit; er kann es nur als Verneinung der Grenze vorstellen, und zwar entweder als das reine Nicht des Endlichen oder als ein stetes Fortschreiten über jede gesetzte Grenze hinaus. Beide Formen sind Besonderungen des Nicht und ohne das

dass aus dem Feuer das Wasser, aus diesem die Erde würde und so fort, immer eine andere Gattung. Denn das Eine wird auf doppelte Weise aus dem Andern; entweder so, wie man sagt, nach einander, z. B. die Olympischen Spiele nach den Isthmischen oder nicht so, sondern wie ein Knabe sich in einen Mann umwandelt, oder wie die Luft aus dem Wasser wird.[145]) So wie man sagt, dass ein Mann aus dem Knaben geworden, wird das Gewordene aus dem Werdenden oder das Vollendete aus dem sich Vollendenden; immer ist, wie das Werden zwischen dem Sein und Nicht-Sein ist, auch das Werdende zwischen dem Seienden und Nicht-Seienden. Der Lernende wird ein Wissender, und dies meint man, wenn man sagt, dass ein Wissender aus einem Lernenden

---

Nicht unfassbar. Nun erhellt, dass der Begriff der Ursachlichkeit durch diesen endlosen Regressus nicht aufgehoben wird; die Sophistik bei A. liegt darin, dass er behauptet, wenn man die erste Ursache nicht erreichen könne, so könne überhaupt keine Wirkung sein; allein der Kausal-nexus an sich ist gar nicht davon bedingt, dass seine Reihe einen Anfang habe; es ist wie mit dem Raume und der Zeit; wir nehmen beide jetzt wahr, und sie gelten uns als seiend, wenn wir uns auch keinen Anfang derselben vorstellen können. — Auch hier kommen alle Schwierigkeiten aus der Verwechslung der Beziehungsformen mit dem Seienden.

Die Beweise Kant's für die Thesis seiner ersten und dritten Antinomie haben vielfach Aehnlichkeit mit denen des A. hier, und es empfiehlt sich, beide zu vergleichen. Die Erläuterungen in B. III. 62, 68 enthalten die weitern Ausführungen des hier Angedeuteten.

[145]) Das blosse Werden nach einander lässt A. hier nun bei Seite und betrachtet nur das Werden des Einen aus dem Andern. In diesem stellte er zwei Unterarten auf; bei der einen beharrt während dem Werden Etwas, an dem sich dieses Werden vollzieht; so bleibt der Mensch bei dem Werden des Knaben zu dem Manne. In der andern Unterart beharrt nichts; die Luft vergeht bei ihrem Werden zu Wasser zugleich; es ist hier kein Unterliegendes vorhanden, an dem sich die Veränderung vollzieht.

werde. Dagegen wird das Wasser aus der Luft so, dass das Eine vergeht. Deshalb lassen sich jene Gegenstände nicht umkehren; aus dem Mann wird kein Knabe; denn das Gewordene entsteht nicht aus dem Werden, sondern es ist nach ihm. So wird auch der Tag aus der Frühe, indem er nach dieser ist, und deshalb wird die Frühe nicht aus dem Tage. Die andern Werdenden lassen sich aber umkehren. Beide Arten können aber nicht in das Endlose gehen;[146]) denn das Zwischenliegende muss ein Ziel haben, und im andern Falle verwandelt sich Eines in das Andere, indem der Untergang des Einen die Entstehung des Andern ist. Auch kann das Erste, da es ewig ist, nicht vergehen; denn da das Entstehen nach rückwärts nicht endlos ist, so musste nothwendig das Erste, aus dessen Untergang etwas entstanden ist, nicht unendlich sein.[147]) Ferner ist das, für welches etwas geschieht, das Ziel; ein solches ist nicht für Anderes, sondern das Andere ist für es; ist also das Ziel das

---

146) Hier beginnt der Beweis, dass auch nach vorwärts, nach den Wirkungen hin, keine Unendlichkeit bestehn könne; unter „beide“ sind die beiden Unterarten des Werdens aus etwas zu verstehen. (Erl. 145.)

147) Selbst wenn man dem A. zugiebt, dass es ein solches Werden des Einen (Wasser) aus dem Andern (der Luft) mit völligem Vergehen des letztern (des Wassers) gebe, ist doch dieser Beweis hier gegen die Unendlichkeit dieses Werdens unzureichend. A. meint, ein solches Werden ohne Ende wäre unmöglich, weil das Erste, von dem es begonnen habe, dann nicht ewig sein könnte, was doch in dem Begriff des Ersten gesetzt sei. Allein dieser Grund beweist zu viel, dann dürfte diese Art des Werdens auch nicht einmal stattfinden. Wenn Luft zu Wasser und dieses Wasser wieder zu Luft werden kann, so hindert nichts, dass dieser Wechsel ohne Ende besteht. Ebenso ist das Werden, wenn das Kind ein Mann geworden, bei letzterm nicht abgeschlossen; aus dem Mann wird vielmehr ein Greis, aus diesem ein Todter, aus diesem Staub u. s. w. Dass der Mensch eine dieser Wirkungen, wie den Mann, als Ziel oder Vollendung nimmt, hemmt die weitere Folge der Wirkungen nicht, da die Natur keine solche Ziele hat, oder sie wenigstens nicht ewig festhält.

Letzte, so ist es nicht endlos; giebt es aber kein Ziel, so giebt es auch kein „Früheres“.[148]) — Die, welche das Endlose annehmen, bemerken nicht, dass sie die Natur des Guten aufheben; und doch würde Niemand etwas zu thun unternehmen, wenn er nicht zu Ende kommen sollte. Auch würde dann keine Vernunft in solchen Vorgängen sein; denn der Vernünftige handelt immer für etwas, und dies ist begrenzt, denn das Ziel ist die Grenze.[149]) Ebenso ist es unmöglich, das wesentliche Was des Seienden auf eine andere Definition zurückzuführen, die mehr Inhalt hat; denn die niedere ist immer an Inhalt voller, aber nicht die höhere, und da, wo es kein Erstes giebt, kann auch kein darauf Folgendes sein.[150]) — Ferner heben

---

[148]) Dieser Beweis soll zeigen, dass auch das Prinzip des Zweckes (die vierte der Ursachen des A.) keine Unendlichkeit gestatte. Allerdings enthält der Zweck in seinem Begriff das Aufhören der Mittel, den Abschluss der Thätigkeit, also ein Ende; allein jeder Zweck kann auch zugleich wieder Mittel für einen fernern Zweck sein, wie jede Wirkung auch wieder Ursache werden kann; es kommt dabei Alles auf Art der Auffassung im Denken an, d. h. man hat es auch hier nur mit Beziehungen zu thun, aus denen kein Schluss auf das Seiende gezogen werden kann, weil diese Beziehungsformen ohne eignen Inhalt sind, und deshalb jeder ihrer Gegensätze von ein und demselben Gegenstande abwechselnd ausgesagt werden kann. Nur wenn ein allmächtiger Weltschöpfer ein Ziel bei dieser Welt sich vorgesetzt hätte, könnte man sagen, mit Erreichung dieses Zieles ist die Welt zu Ende. Allein es fehlt der Beweis, dass ein solcher Weltschöpfer besteht, und dass er ein solches Ziel sich gesetzt; und selbst dann könnte er mit Erreichung dieses Zieles ein neues setzen und das erreichte als Mittel behandeln. Das Endlose ist also damit nicht widerlegt.

[149]) Diese sind Alles nur relative Ziele, die für Andere wieder als Mittel zu neuen Zielen werden können und deshalb die Begrenztheit des Seienden nicht beweisen.

[150]) A. geht hier auf das letzte seiner vier Prinzipien über und will beweisen, dass es auch hier keinen Rückgang in das Endlose gebe. Dieses Prinzip ist das Was (die Form, der Begriff) der Dinge. Dieses Was wird

Die, welche so sprechen, das Wissen auf; denn das Wissen ist nicht eher möglich, als bis man zu dem Untheilbaren gelangt ist, und das Erkennen kann dann nicht stattfinden; denn wie soll man das so Endlose sich vorstellen? Es verhält sich hier nicht wie mit der Linie, bei welcher das Theilen nicht aufhört; denn man kann sie sich nicht vorstellen, wenn man nicht mit dem Theilen anhält, und deshalb zählt man bei dem Durchgehen der in das unendliche theilbaren Linie doch ihre Theile nicht.[151]) — Ebenso muss der Stoff bei dem Bewegten mit vorgestellt werden; ein Unendlich-Bewegtes ist aber nicht möglich, und wäre es der Fall, so käme das Ergebniss heraus, dass eine unendliche Eigenschaft an einem

---

nach A. durch die Definition bestimmt. Diese Definition stützt sich in ihren Merkmalen wieder auf die Definitionen dieser Merkmale. Somit wird der Inhalt der höhern Begriffe, welche die Merkmale zu den niedern abgeben, immer geringer, es muss also dieser Rückgang ein Ende haben. A. meint, das würde nur dann nicht eintreten, wenn die höhern Begriffe (Definition) an Inhalt zunähmen; da dies aber nicht der Fall sei, so müsse das Definiren und das Was ein Ende haben. Gäbe es kein Erstes für dieses Was, so wären auch die Definitionen der niedern angrenzenden Begriffe (*το ἐχομενον*) unmöglich. — Man kann gegen diesen Beweis einfach entgegnen, dass das Sein von dem Wissen nicht bedingt ist.

[151]) D. h. die Linie ist wohl ohne Ende theilbar, allein die Vorstellung der Linie, als einer stetigen, ist nur möglich, wenn man von diesen Theilen absieht; mit andern Worten, das Stetige kann auch durch eine unendliche Zahl von Diskreten (Punkten) nie erreicht werden. — Dieser Satz ist durchaus wahr, allein er passt nicht für das, was A. beweisen will. Wäre das Erkennen von der Erkenntniss der Prinzipien bedingt, so hätte A. Recht; aber die Erkenntniss beginnt mit der Wahrnehmung und überhaupt mit dem Konkreten und schreitet von da allmählich zu den Prinzipien fort. Wäre die Erkenntniss von den Prinzipien bedingt, so wäre sie für den Menschen unerreichbar; denn es bleibt sehr zweifelhaft, ob die letzten Elemente des Seienden je von den Menschen entdeckt werden können.

Endlichen haftete.[152]) Selbst wenn die Ursachen der Art nach unendlich wären, könnte auch dann das Erkennen nicht Statt haben; denn das Erkennen gilt dann als vorhanden, wenn man die Ursachen kennt; das der Summe nach Unendliche kann aber in keiner endlichen Zeit durchgangen werden.[153])

Drittes Kapitel.[154])

Die Art des Vortrages richtet sich nach der Gewohnheit der Zuhörer. So wie wir es gewohnt sind, verlangen wir, dass gesprochen werde; und was davon abweicht,

---

152) Wenn nach dem Vorgehenden im Sinne des A. der Stoff nicht unendlich sein kann, und auch nicht der Zweck und nicht das Was der Dinge, so bliebe nur noch, dass die Bewegung unendlich wäre; allein dann käme man zu dem verkehrten Ergebniss, dass, da die Bewegung ohne Stoff nicht sein kann, ein Unendliches als Eigenschaft an einem Endlichen bestände. — Dieses Argument ist rein sophistisch; denn es ist nicht abzusehn, weshalb z. B. die Erde, als ein Begrenztes, sich nicht in einer fortwährenden Bewegung befinden sollte? Die Bewegung ist ein Zustand, der von der sonstigen Natur dessen, woran sie haftet, oder was sich bewegt, nicht bedingt ist. In der Mechanik und der modernen Naturwissenschaft ist sogar die Ewigkeit der Bewegung zum Axiom erhoben; danach geht jede Bewegung ohne Ende fort, bis ein Gegenstoss sie hemmt, und selbst dann ändert sie nur die Form; sie wird dann aus einer geradeaus gehenden zu einer oscillirenden, welche das Wesen der Wärme und des Lichtes bildet.

153) Dieses Argument ist bereits in den Erl. 150 u. 151 gewürdigt. Das „der Summe nach Unendliche“ bezeichnet die unendliche Besonderung, die ohne Ende fortgehende Theilung in Arten und Unterarten; die Summe dieser Arten ist dann unendlich.

154) Dieses Kapitel springt ganz von dem Gedankengange im vorgehenden ab und behandelt die verschiedenen

spricht nicht an, sondern erscheint, weil es uns ungewohnt ist, als unbekannt und fremd; denn das Gewohnte gilt als bekannter. Welche grösse Gewalt die Gewohnheit hat, zeigen die Gesetze, bei denen das Sagenhafte und Kindliche mehr vermag als die vernünftige Einsicht.[155]) Manche mögen den Vortrag nicht, wenn er nicht mathematisch erfolgt; Andere nicht, wenn er nicht in Beispielen geschieht, und Andere verlangen, dass ein Dichter zur Bestätigung beigezogen werde. Manche wollen Alles genau haben; Anderen widersteht das Genaue, weil sie es entweder nicht verstehn, oder weil es ihnen kleinlich erscheint; denn die Genauigkeit hat etwas von der Art, weshalb sie Manchem, ebenso wie bei Handelsgeschäften, auch in den Wissenschaften für unziemlich gilt. Man muss deshalb belehrt werden, wie Jedes zu erlernen ist; denn es ist verkehrt, wenn man zugleich die Wissenschaft und die Art, wie sie zu erreichen ist, sucht. Keines von Beiden ist leicht zu erlangen.[156]) Die mathe-

---

Methoden, nach denen eine Wissenschaft gelehrt werden kann. Dies zeigt, dass wir es hier wohl nicht mit der ursprünglichen Anordnung zu thun haben; vielmehr ist diese durch Einschiebungen der spätern Ordner der Schriften des A. gestört worden.

[155]) Alte Gesetze, an denen ein Volk sich seit langer Zeit gewöhnt hat, haben trotzdem, dass sie oft der Gegenwart nicht mehr angemessen oder nicht so sind, wie die vernünftige Einsicht sie jetzt verlangt, dennoch eine grosse innere Stärke und Festigkeit, welche A. hier aus der Gewohnheit ableitet. — Dieser Grund bleibt indess nur bei dem Aeussern stehen; der wahre Grund liegt in der den alten Gesetzen innewohnenden höhern Autorität. Die Achtung vor ihnen, d. h. das sittliche Gefühl, ist hier stärker, weil sie dem Volke nicht mehr als ein nur Gemachtes erscheinen, sondern durch ihr Alter die Natur eines Uebermenschlichen, Erhabenen, Göttlichen annehmen. (B. XI. 122.)

[156]) Diese pädagogischen Betrachtungen gehören, wie schon Erl. 154 gesagt worden, nicht in die Metaphysik. An sich kann keine Wissenschaft ohne eine bestimmte Methode erlernt werden; denn der Inhalt der Wissenschaft muss von dem Lehrer dem Schüler in irgend einer Form

matische Genauigkeit darf man nicht in Allem verlangen, sondern nur in Gegenständen, die kein Stoffliches an sich haben; deshalb passt diese Weise nicht für die Natur; denn die ganze Natur ist stofflich. Deshalb muss man zunächst erforschen, was die Natur ist; dann weiss man auch, womit die Naturwissenschaft sich beschäftigt, und ob die Betrachtung der Ursachen und Anfänge zu einer oder mehreren Wissenschaften gehört. [157])

(Methode) vorgetragen werden. Wenn A. Beides hier getrennt wissen will, so kann dies nur auf die Untersuchung der Methode als Gegenstand bezogen werden, und da trifft der Satz Kant's zu, dass man schon den Inhalt einer Wissenschaft genau inne haben müsse, ehe man über die richtige Form ihrer Darstellung und Mittheilung Betrachtungen anstellen könne.

[157]) Dieser Satz des A., dass die Naturwissenschaft keine mathematische Genauigkeit gestatte, ist höchst zweideutig und nur in einem gewissen Sinne wahr. Der einzelne Gegenstand (Baum, Thier) in der Natur kann allerdings in allen seinen Bestimmungen nicht mit mathematischer Genauigkeit in Folge der Schwäche unserer Sinnesorgane erkannt werden; allein dies schliesst nicht aus, dass die Wissenschaft über einzelne dieser Bestimmungen Begriffe und Gesetze mit derselben Genauigkeit aufstellen kann wie die Geometrie. Die ganze Lehre von der Bewegung (Mechanik) giebt davon den Beweis; ebenso finden sich dergleichen Gesetze in der Chemie und Physiologie; ja jede Wissenschaft ist nur insoweit wahre Wissenschaft, als sie wahre Gesetze mit festen Begriffen aufzustellen vermag. Näher betrachtet ist auch die Geometrie nur die Wissenschaft einer an den Naturgegenständen haftenden Bestimmung, nämlich die Wissenschaft ihrer Gestalt und räumlichen Grösse. Die Geometrie erreicht ihre Gewissheit nur dadurch, dass sie von allem Andern absieht und die Gestalt durch begriffliches Trennen auf ihre einfachsten Elemente zurückführt. Ganz dasselbe kann auch mit andern Eigenschaften geschehen und ist damit geschehen; insbesondere mit der Bewegung (Mechanik), mit den Farben (Optik), mit den Tönen (Akustik) u. s. w. Es ist also falsch, wenn A. die mathematische Genauigkeit bei den Naturgegenständen nicht anerkennen

will. Nur in einem Punkte hat die Mathematik einen Vorzug; sie allein ist nämlich im Stande, ihre durch Induktion gefundenen Gesetze (Lehrsätze) mittelst der Beobachtung als wahrhaft allgemeine aufzuzeigen, was keine andere Wissenschaft vermag, da hier die Induktion, wie z. B. bei dem Gravitations-Gesetz, nur bis zur höhern Wahrscheinlichkeit seiner Allgemeinheit führt. Das Nähere hierüber ist ausgeführt B. I. 78 und B. III. 94. — Der Schlusssatz ist leere Tautologie; denn das Was der Natur ist eben nur durch die Wissenschaft von der Natur zu gewinnen. Dieser Satz mag deshalb ein Einschiebsel der alten Ordner der Schriften sein, um damit einen Uebergang zu dem dritten Buche zu gewinnen.

Drittes Buch.[158]

Erstes Kapitel.

Bei der gesuchten Wissenschaft hat man zunächst zu dem sich zu wenden, was vorerst als zweifelhaft gelten muss. Dahin gehört Alles, worüber Andere abweichende Meinungen gehabt haben, und was sonst etwa von ihnen übersehen worden ist. Wer eine sichere Kenntniss von

---

158) Dieses Buch behandelt die sogenannten Aporien, d. h. die Zweifel und Bedenken, welche bei den metaphysischen Untersuchungen dem Forscher zunächst entgegentreten. A. behandelt dieses Zweifeln als die Vorbedingung der späteren Erkenntniss. Dies erinnert an die Zweifel, mit denen später Descartes seine Meditationen über die erste Philosophie begann (B. XXV. 19); indess sind dessen Zweifel anderer Art. Descartes richtet seinen Zweifel gegen die Fundamentalsätze der Erkenntniss und Wahrheit; A. dagegen verfolgt hier nur die Bedenken und die Schwierigkeiten, die sich bei Anwendung dieser Fundamentalsätze auf besondere und einzelne Fragen herausstellen. Während Descartes glaubt, diese Fundamentalsätze beweisen zu können, und meint, erst nach diesem Beweise weiter vorgehen zu dürfen, ist A. der Ansicht, dass diese Sätze unbeweisbar seien. (Wenigstens sagt er dies ausdrücklich von dem Satz des Widerspruchs in Buch 4, Kap. 3, und über den ersten Fundamentalsatz [B. I. 68] handelt er Buch 4 Kap. 5 u. f.) Deshalb fallen seine Zweifel nur in die Anwendung dieser Sätze. Der Realismus kann hier dem A. nur beitreten; die Unmöglichkeit, die Fundamentalsätze zu beweisen, ist in den Erläuterungen zu Descartes genügend dargelegt worden

etwas gewinnen will, der muss zuvor in richtiger Weise gezweifelt haben; denn die spätere Erkenntniss ist die Lösung der früheren Bedenken; wer aber die Fesseln nicht kennt, kann sie auch nicht lösen. Das zweifelnde Nachdenken zeigt dies an der Sache; denn wo man zweifelt, da hat man gleichsam wie ein Gefesselter gelitten; auf beide Weisen kann man nicht vorwärts kommen.[159]) Deshalb müssen die Schwierigkeiten vorher sämmtlich durchschaut werden; einmal deshalb und dann, weil ohne solches vorgängige Zweifeln die Forschenden Leuten gleichen, die nicht wissen, welchen Weg sie einschlagen sollen, und weil sie auch nicht wissen, ob sie das Gesuchte gefunden haben oder nicht. Denn das Ziel ist Diesen nicht bekannt, wohl aber Dem, der vorher die Bedenken geprüft hat. Auch muss Derjenige besser zu

---

(B. XXV. 27); man muss also hier gewisse Sätze als letzte unbeweisbare annehmen. Die Frage ist nur, welche? Während der Realismus hier sehr bestimmt auf zwei feste Formeln sich beschränkt, lässt A. diese Zahl der Axiome ganz unbestimmt, und dies ist ein grosser Mangel seiner Philosophie. — Im Uebrigen ist seine Methode, welche die Schwierigkeiten nur in der Kollision der Prinzipien sucht, die wahrhaft fördernde, während die Zweifel des Descartes ein nutzloser Versuch bleiben; denn auch er muss zuletzt zu Axiomen zurückkehren. Dagegen ist es bedenklich, diese Aporien der Darstellung der Wahrheit, wie hier geschieht, vorauszuschicken. Die bessere Methode verbindet sie mit der Darstellung des Wahren selbst; denn diese Aporien sind ohne die genaue Kenntniss der Begriffe, welche in der Wissenschaft auftreten, ganz unverständlich und ermüden überdem in ihrer blos äusserlichen Aufzählung hinter einander; der Leser wird die Erfahrung davon selbst hier machen. Im 11. Buche werden diese Aporien noch einmal, und zwar etwas gedrängter vorgetragen. Im Buch 4, Kap. 1—3 giebt A. eine Lösung für die wichtigeren.

[159]) A. vergleicht die Zweifel mit Fesseln. Man kommt nicht vorwärts, wenn man sich gar nicht um sie bekümmert, sie ignorirt; man kommt auch nicht vorwärts, wenn man sie zwar erkennt, aber nicht zu lösen sucht. So ist wohl das „Auf beide Weisen“ (ἀμφωτέρως) zu verstehen.

urtheilen im Stande sein, der die Zweifelsgründe, wie bei einem Prozess, sämmtlich vernommen hat.

Das erste Bedenken betrifft das, was in der Einleitung uns aufgestossen ist, ob die Untersuchung der Ursachen zu einer oder zu mehreren Wissenschaften gehört, und ob die Wissenschaft nur die ersten Ursachen des Seienden zu erforschen hat, oder auch die höchsten Grundsätze, aus denen die Beweise abgeleitet werden; z. B. ob es möglich ist, dass ein und dasselbe zugleich bejaht und verneint werden kann oder nicht, und Anderes dieser Art.[160]) Wenn ferner die Wissenschaft nur auf das Seiende geht, so fragt es sich, ob es nur eine Wissenschaft für alles Seiende gebe oder mehrere, und

---

[160]) Die Frage, ob die Metaphysik (*σοφια*) eine Wissenschaft oder mehrere sei, erscheint im Sinne des Realismus als eine reine Schulstreitigkeit ohne alle praktische Bedeutung. Denn das Ziel ist doch nur die Wahrheit, und dabei ist es sehr gleichgültig, ob die dahin führende Wissenschaft eine ist, oder ob sie aus mehreren besteht. Noch leerer stellt sich dieser Streit dar, wenn man weiss, dass diese Frage nach der Einheit der Wissenschaft rein von der Willkür des Darstellers abhängt, je nachdem dieser das Gebiet derselben ausdehnt oder zusammenzieht. Deshalb trennt sich im Laufe der Zeit mit dem Anwachsen des Inhaltes die eine Wissenschaft in mehrere; die Naturwissenschaft z. B. in Physik, Chemie und Physiologie; letztere trennt sich später wieder in die Physiologie der Pflanzen und der Thiere u. s. w. — Deshalb ist die Antwort auf diese Frage eine Sache des Beliebens; wichtig ist allein die Frage: 1) welche Gegenstände gehören zu der Metaphysik, mag sie eine Wissenschaft sein oder mehrere? und 2) welche Mittel der Erkenntniss stehen dem Menschen hier zu Gebote? A. ist deshalb auch genöthigt, auf diese beiden Fragen fortwährend zurückzugehen. So sondert er hier das Gebiet der Metaphysik in das des Seins und des Wissens und stellt die Frage: Sind die Anfänge von beiden der Gegenstand der Metaphysik? Es ist dies die höchste Eintheilung der Philosophie, wie sie auch B. I. 66 aufgestellt worden ist. Die Erledigung dieser Frage erfolgt im 4. Buch, Kap. 2.

wenn mehrere, ob alle verwandt sind, oder ob nur einzelne davon Weisheit und die anderen anders zu nennen sind. Auch muss untersucht werden, ob nur das Sinnliche als ein Seiendes gelten kann oder daneben auch Anderes, und ob das Seiende nur von einer Art ist oder von mehreren Arten, wie z. B. Die, welche die Ideen aufstellten, das Mathematische zwischen diese und das Sinnliche gesetzt haben.[161]) Hierüber ist, wie gesagt, die Untersuchung

---

161) Diese Eintheilung des Seienden in mehrere Arten ist Folge der in der griechischen Philosophie herrschenden Ansicht, dass das Sinnliche wegen seiner Veränderlichkeit nicht das wahrhafte Sein darstelle, sondern dass dieses hinter diesem Sinnlichen zu suchen sei. Diese Ansicht wurde dadurch verstärkt, dass man meinte, das Allgemeine und das Begriffliche unmittelbar und lediglich durch die Vernunft erkennen zu können. So bildeten sich zwei Arten des Seienden, das Sinnliche und das von der Vernunft Erkannte. Zwischen diese setzte Plato als dritte Art das Mathematische. Diese Auffassung ist auch mehr oder weniger bei allen späteren idealistischen Systemen in Geltung geblieben. Deshalb unterscheidet auch Kant die Erscheinung von dem Ding-an-sich; und selbst der realistische Herbart will in dem Sinnlichen kein wahrhaft Seiendes anerkennen, sondern er bildet sich ein solches wahres Seiende aus einfachen, raum- und zeitlosen Wesen, die hinter dem Sinnlichen stecken. Auch das Mathematische erscheint bei Kant gewissermassen als ein Mittleres; denn es ist auch bei ihm weder ein Sinnliches noch ein Philosophisches, d. h. kein aus Begriffen als solchen zu Erkennendes; sondern das Mathematische wird aus der ihm eigenthümlichen und nur bei ihm stattfindenden Konstruktion der Begriffe erkannt (B. II. 559), was sehr an Plato erinnert.

Das Verwirrende der Annahme von mehreren Arten des Seienden fühlt jeder Unbefangene. Deshalb kennt der Realismus nur eine Art des Seins, welche den Gegensatz des Wissens bildet und nur durch Wahrnehmung vom Wissen erfasst werden kann. Dasjenige Wahrgenommene, was sich widerspricht, gilt gar nicht als Seiendes, sondern als die Unwahrheit. Ohne Wahrnehmung würde der Seele der Begriff des Seins ganz fehlen. Das Den-

anzustellen, und ebenso darüber, ob die Untersuchung sich nur auf das selbstständig Seiende zu erstrecken hat oder auch auf das, was bei demselben nebenbei vorkommt.[162]) Ausserdem fragt es sich, zu welcher Wissen-

---

ken kann das Seiende nicht unmittelbar erfassen; es kann den durch die Wahrnehmung in das Wissen übergeführten Inhalt nur weiter bearbeiten und insbesondere durch Aufzeigung der in diesem Inhalt befindlichen Widersprüche das Wahre (Seiende) von dem Unwahren der Sinneswahrnehmung reinigen und demnächst durch begriffliches Trennen und Verbinden das in dem Wahrgenommenen enthaltene Allgemeine und die Gesetze auslösen (B. I. 16). Nur bei solcher Auffassung kommt wieder Einfachheit, Klarheit und Schärfe in diese Grundlehren der Philosophie.

[162]) Die *ουσια* hat mehrfache Bedeutungen: bald bezeichnet sie nur das Seiende überhaupt, bald das Einzeln-Seiende, bald das Selbstständig-Seiende (Substanz) im Gegensatz der unselbstständigen Eigenschaften, bald das Wesen im Gegensatz zu dem Unwesentlichen, nicht in dem Begriff der Sache Enthaltenen. Das *συμβεβηκος* ist nun das Accidenz zur *Substantia (ουσια)* und wird meist mit „Zufällig“ übersetzt; allein es bezeichnet eigentlich nur das, was neben dem begrifflichen Inhalte noch sonst an einem Gegenstande befindlich ist oder sich mit ihm verbindet; also nicht blos das Zufällige, sondern auch das, was in der Regel mit ihm verbunden ist, aber doch nicht durch den Begriff schon gesetzt ist oder gefordert wird; es ist deshalb hier mit „dem, was nebenbei (ausserhalb des Begriffes) einer Sache noch zukommt,“ übersetzt worden. Prantl übersetzt es in der Physik des A. aus dem gleichen Grunde mit „nach Vorkommniss“. — Die hier aufgeworfene Frage ist deshalb nicht zu beantworten, weil das begriffliche Trennen in den verschiedensten Richtungen bei einem Gegenstande geschehen kann. Das Begriffliche und das neben ihm in einer Sache Befindliche ist also nichts Festes und Bestimmtes; Beides kann seine Rollen tauschen; für den Wechsler liegt der Begriff des Goldes in seiner Seltenheit; sein Glanz, seine Farbe, seine Schönheit, seine Gestalt sind ihm das *συμβεβηκος;* für eine geschmückte Frau liegt der Begriff des Goldes umgekehrt

schaft es gehört, das Dasselbige und das Andere, das Aehnliche und das Unähnliche, das Für-sich-sein und die Entgegensetzung, das Frühere und das Spätere, und alles Andere dergleichen zu untersuchen. Die Dialektiker richten ihre Untersuchungen zwar hierauf, gehen aber dabei nur von dem gewöhnlich Angenommenen aus.[163]) Ferner ist zu untersuchen, welche Eigenschaften an sich dem Seienden zukommen. Es ist hier nicht blos zu untersuchen, was Jedes von Diesen ist, sondern auch, ob immer nur Eines das Gegentheil von Einem ist.[164]) Ferner, ob als Anfänge und Elemente die Gattungen anzusehen sind, oder das Letzte, in welches jedes Einzelne

---

in dessen Glanz und in seiner Form, nicht in dem Stoffe; für den Chemiker liegt der Begriff in der elementaren Natur des Goldes u. s. w. Für Jeden ist also auch das συμβεβηκος ein Anderes. A. ist dagegen der Ansicht, dass der Begriff der Dinge, insbesondere der natürlichen, ein fester sei, welcher sich in den Arten und Gattungen darstellt; deshalb ist ihm auch das συμβεβηκος ein Festes für die einzelnen Gegenstände.

[163]) Diese Frage ist bereits berührt (Erl. 160); einfach gestellt, lautet sie dahin: Ob die Lehre vom Wissen (wie sie in B. I. behandelt worden) in die Metaphysik gehört? — Dialektik ist bei A. nicht dasselbe wie bei Plato; bei Plato bezeichnet sie die wissenschaftliche Methode, welche die Erkenntniss der Ideen erreicht; sie ist bei ihm das vollkommenste Wissen; bei A. ist sie dagegen ein Besprechen des Gegenstandes auf Grundlage der herrschenden Ansichten und des Wahrscheinlichen (ἐνδοξον, was den Gegensatz von παραδοξον bildet). In Buch 4, Kap. 3 unterscheidet A. noch zwischen Dialektikern und Sophisten; jene können, diese wollen die Wahrheit nicht erreichen, während der Philosoph sie wirklich erreicht. — A. beantwortet übrigens die hier gestellte Frage im 4. Buche bejahend.

[164]) In seinen logischen Schriften, namentlich in der über die Auslegung, zeigt nämlich A., dass auch Mehreres einer Sache entgegengesetzt sein kann; so steht der Tapferkeit die Tollkühnheit und die Feigheit gegenüber; überhaupt stehen dem Mittleren die beiden Extreme gegenüber.

getheilt wird, und wenn es die Gattungen sind, ob solches mehr die sind, welche dem Einzelnen am nächsten stehen, oder die obersten; z. B. ob das Lebendige oder der Mensch mehr der Anfang ist und mehr als der Einzelne.[165])

---

[165]) Plato macht z. B. die Gattungen in seinen Ideen zu den Anfängen; dagegen macht Demokrit die letzten Theile, Elemente (Atome), zum Anfang. Es hängt dies mit dem theilenden und eigenschaftlich-trennenden Denken des Menschen (B. I. 13) zusammen. Man kann einen sinnlichen Gegenstand nach seinen Theilen und auch nach seinen Eigenschaften im Denken trennen; beide führen auf ein Letztes, auf die einfachsten Eigenschaften oder auf die einfachsten Theile desselben. Das gewöhnliche Vorstellen wählt lieber die Atome, weil es ihm nicht möglich scheint, dass die Eigenschaften ohne ein Unterliegendes bestehen können. Allein dies ist eine Täuschung; das Unterliegende oder der Stoff lässt sich ebenfalls vollständig in Eigenschaften auflösen, wie in die Undurchdringkeit, Raumerfüllung, und deshalb ist das Unterliegende als Substanz nur im Denken, d. h. es ist nur eine Beziehung, während im Sein nur eigenschaftliche Bestimmungen bestehen, die, wenn auch keine für sich bestehen könnte, doch durch ihre Verbindung ein selbstständig Seiendes, ein Ding, zu Stande bringen. — Hieraus erhellt, dass die gestellte Frage nicht zu beantworten ist; die letzten Eigenschaften und die letzten Theile liegen jenseit der Wahrnehmung; das Denken kann die Elemente der Dinge in beiden Arten des trennenden Denkens zwar verfolgen, aber es hat wegen der aufhörenden Wahrnehmung kein Mittel, um zu erkennen, welche Art zur Wahrheit führt. Die moderne Naturwissenschaft hat deshalb in ihren Molekülen beide Formen als Letztes festgehalten; die Moleküle sind nicht blos das Letzte als Theile, sondern auch als Eigenschaften; sie unterscheiden sich nach Gestalt, nach den Kräften u. s. w.; sie sind also nicht blos raumerfüllende Theile, sondern haben auch ihre besonderen Eigenschaften, die beide zusammen erst ihre Natur ausmachen. Die andere Frage, ob der höhere oder niedere Begriff mehr seiend ist, führt dahin, dass im letzteren Fall das Konkrete, z. B. der Mensch, das Erste ist, und nicht die Stoffe und die Eigenschaften, in die er zerlegt

Vorzugsweise ist aber zu ermitteln und zu untersuchen, ob neben dem Stoff noch etwas Ursache an sich ist oder nicht, und ob es getrennt für sich besteht oder nicht, und ob es der Zahl nach Eins oder Mehreres ist. Ferner ob etwas neben dem Verbundenen ist (Verbundenes nenne ich, wenn von dem Stoffe etwas ausgesagt wird) oder nicht; oder ob dies nur bei Einzelnen und bei Anderen wieder nicht stattfindet, und von welcher Art dann diese sind.[166]) Ferner ob die Anfänge der Zahl nach oder der Art nach besondere sind, sowohl die im Denken wie die im Seienden, und ob dieselben Anfänge für das Vergängliche und für das Unvergängliche gelten, und ob alle Anfänge unvergänglich sind, oder ob die von dem Vergänglichen vergänglich sind.[167]) — Ferner ist das Schwierigste

---

werden kann. Auch diese Annahme ist nicht so widersinnig, als sie auf den ersten Blick erscheint; es ist eben gezeigt worden, dass selbst die Moleküle der modernen Naturwissenschaft noch ein Konkretes sind, und es ist sehr wohl möglich, dass die Welt mit Konkreten begonnen hat, und dass der erste Stoff, mit dem die Welt angefangen hat, zwar ohne Ende theilbar ist, aber dass die Welt nicht mit den letzten Elementen oder Theilen begonnen hat.

[166]) Unter „Verbundenem“ (*συνολον*) ist das Konkrete, das aus Stoff und Form Gebildete zu verstehen; die Definition, die A. davon hier in der Parenthese giebt, ist leicht misszuverstehen; unter dem „Ausgesagten“ meint A. eben die Form oder das zu dem Stoff noch Hinzutretende, wodurch er ein bestimmtes Ding wird.

[167]) Im Begriff des „Anfänglichen, Ursprünglichen, Ersten, Elementaren“, mit welchem die Metaphysik sich beschäftigt, liegt, dass es ewig ist; dennoch muss auch das Vergehen und überhaupt das Werden eine Ursache haben, da auch das Vergehen sich in dem Sinnlichen zeigt. Nun scheint aber das Prinzip des Vergehens nothwendig selbst vergänglich, denn sonst könnte das Vergehen sich nicht aus ihm ableiten. Dies ist der Sinn der Stelle. Es erinnert dies an die von Hegel in dem „Werden“ aufgezeigte Antinomie, wonach es die spekulative Einheit von Sein und Nichts ist. — Die ganze Frage des A. ist sophistisch. In dem allgemeinen Begriff des Ver-

und Bedenklichste von Allem, zu untersuchen, nämlich ob das Eine und das Seiende, wie die Pythagoräer und Plato sagen, nichts Besonderes, sondern das Seiende an den Dingen ist, oder ob das zu Grunde Liegende ein Anderes ist, wie z. B. Empedokles als solches die Freundschaft nennt, ein Anderer das Feuer oder das Wasser oder die Luft, und ob die Anfänge allgemeiner Natur sind oder so wie das Einzelne der Dinge, und ob sie nur dem Vermögen nach oder auch der Wirklichkeit nach sind, und ob sie sich bewegend verhalten oder anders; denn auch hierüber erheben sich viele Bedenken. Ausserdem ist zu untersuchen, ob die Zahlen und die Längen und die Figuren und die Punkte ein Seiendes sind oder nicht, und wenn Ersteres, ob sie getrennt von den sinnlichen Dingen oder in ihnen bestehen.[168])

Ueber Alles dies ist nicht allein die Gewinnung der Wahrheit schwierig, sondern selbst eine zweckmässige Untersuchung der Zweifel nicht leicht.[168b])

---

gehens ist bereits das Einfachste oder das Elementare dieser Vorgänge erreicht, das Vergehen ist als solches bereits das Prinzip (ἀρχη), und es ist verkehrt, davon noch einmal ein Prinzip zu suchen. — Dagegen kann man in der Gestalt der Ursache allerdings ein Anderes als Ursache des Vergehens des Einzelnen setzen; allein indem die Ursache dann ein Anderes ist, kann die Frage, ob sie vergänglich ist, bei ihr nicht wieder gestellt werden; die Ursache braucht nicht alle Bestimmungen mit ihrer Wirkung zu theilen; sie ist eben ein Anderes als diese. — Die moderne Naturwissenschaft beschränkt das Vergehen und Entstehen nur auf die Form; der Stoff und die Kraft sind ewig, unveränderlich, ohne Zu- oder Abnahme; das, was sich ändert, was entsteht oder vergeht, ist nur die Stellung der Atome zu einander und die Bewegung derselben.

168) Die meisten der hier angedeuteten Fragen kommen später zur näheren Erörterung; es ist deshalb eine Erklärung derselben hier nicht nöthig.

168b) Der Inhalt dieses Kapitels bestätigt die zu Erläut. 158 gemachte Bemerkung, dass eine solche abstrakte Aufzählung der schwierigsten Fragen der Metaphysik nicht das richtige Verfahren ist. Beinahe alle hier genannten

Zweites Kapitel.

Das Nächste ist also das zuerst erwähnte Bedenken, ob die Untersuchung aller Arten von Ursachen [169]) zu einer oder zu mehreren Wissenschaften gehört? Gehört sie nur zu einer, so fragt sich, wie kann man da die Anfänge erkennen, da sie keine Gegentheile zu einander bilden? [170]) Ferner sind in vielen Dingen nicht alle Anfänge enthalten; denn wie könnte die Bewegung Anfang des Unbewegten sein, oder wie könnte die Natur des Guten es sein, da Alles, was an sich selbst oder durch seine Natur gut ist, ein Ziel ist und so wirkt, dass seinet-

---

Begriffe verlangen zu ihrem Verständniss eine ausführliche Erörterung, die nur mit der Sache selbst gegeben werden kann. Noch vielmehr gilt dies für die Gegenwart, da dieser jene Aristotelischen Begriffe nicht so geläufig sind, als es zu seiner Zeit bei seinen Schülern wohl der Fall gewesen sein mag.

[169]) A. versteht darunter die vier Ursachen, die er früher (I. 3) aufgestellt hat.

[170]) Die Gegentheile eines Gegenstandes gehören zu demselben gemeinsamen Begriff; sie sind nur die Arten einer Gattung, so z. B. Krankheit und Gesundheit. Deshalb gehen nach A. alle vernünftige Vermögen auf beide Gegentheile; so die Heilkunst auf Gesundheit und Krankheit. Nun schliesst A.: Stehen aber die Gegenstände, wie hier die Anfänge, sich nicht als Gegentheile gegenüber, so können sie auch nicht von einer Wissenschaft befasst werden. — So wie schon diese ganze Frage eine Schulstreitigkeit ist (Erl. 160), so ist es auch dieser Einwand. Innerhalb des Gebietes einer Wissenschaft braucht nicht Alles als Gegentheil einander gegenüberzustehen. So behandelt die Physik die Bewegung, die Wärme, das Licht, die Elektrizität, den Magnetismus, die in dem Gebiet der Natur sich nur als neben einander darstellen, ohne dass man das Eine als Gegentheil des Anderen behandeln könnte. Ueberhaupt ist die Gegentheiligkeit eine blosse Beziehungsform, wie in den Erläuterungen zu der Schrift des A.: „Von der Auslegung“, dargelegt werden wird.

wegen das Andere entsteht und ist, und da das Ziel und das, wofür etwas geschieht, das Ziel einer Handlung ist, Handlungen aber alle zu dem Bewegten gehören. Deshalb kann in dem Unbewegten ein solcher Anfang nicht sein und deshalb auch nicht das Gute an sich. Deshalb wird auch in der Mathematik nichts durch diese Ursache bewiesen; kein Beweis stützt sich auf ein Besser- oder Schlechter-Sein, und es wird überhaupt gar nichts davon erwähnt.[171]) Deshalb bewerfen einzelne Sophisten, wie Aristipp, sie mit Koth, weil in den übrigen Künsten, selbst in den niedrigsten, z. B. in dem Zimmermanns- und Schuster-Handwerk, Alles nach dem Besseren oder Schlechteren sich bestimme, die Mathematik aber kein Wort von Gutem oder Schlechtem erwähne.

Sind dagegen der Wissenschaften von den Ursachen mehrere, und behandelt jede eine andere Ursache, welche ist dann die, welche wir suchen, und wer von den Inhabern jener Wissenschaften ist am meisten Kenner des hier gesuchten Gegenstandes? Denn es ist möglich, dass in demselben Gegenstand alle Arten der Ursachen enthalten sind; so ist z. B. bei einem Hause die Ursache, von der die Bewegung kommt, die Kunst und der Bauherr; sein Zweck ist das Werk; der Stoff sind die Erde und die Steine, die Form ist der Bauplan.[171b]) Nach den früher darüber gegebenen Bestimmungen, welche Wissen-

---

[171]) A. will sagen, dass, wenn sonach nicht in jeder Sache alle vier Anfänge vorkommen, daraus erhellt, dass sie nicht zusammengehören und deshalb auch nicht von einer Wissenschaft behandelt werden können. — Man sieht leicht, dass auch dieser Grund sophistisch ist, wie denn überhaupt die wahre Meinung des A. dahin geht, dass alle Anfänge nur zu einer Wissenschaft gehören, welche Ansicht in dem 4. Buche begründet wird.

[171b]) Diese Einschiebung des Beispieles mit dem Hause will sagen: Giebt es mehrere Wissenschaften über die Anfänge, so kann doch nur eine davon die hier gesuchte Weisheit sein; es ist aber nöthig, dies zu wissen, weil alle vier Anfänge bei ein und demselben Gegenstand zusammentreffen können, also man dann an dem Gegenstande keinen Anhalt für die Antwort auf die Frage nach der Weisheit hat. Deshalb leitet A. das Beispiel mit „denn“

schaft man Weisheit zu nennen habe, kann mit Recht jede Wissenschaft, welche eine dieser Ursachen behandelt, so genannt werden. Denn nach der Bestimmung, dass die Weisheit die herrschende und führende ist, und dass die anderen Wissenschaften als dienende nicht zu widersprechen befugt seien, ist die Wissenschaft des Zieles und des Guten die Weisheit (denn deshalb geschieht alles Andere); nach der Bestimmung aber, dass sie die ersten Ursachen und das Wissenswertheste zum Gegenstand habe, ist die Wissenschaft des Wesens [172]) die Weisheit; denn ein Gegenstand kann auf vielerlei Art gewusst werden, und man wird Denjenigen für kenntnissreicher halten, welcher weiss, was der Gegenstand ist, als Den, welcher nur weiss, was er nicht ist; und von Jenen wird der Eine mehr wissen als der Andere, und Derjenige am meisten, der das Was des Gegenstandes kennt, und nicht Der, welcher nur die Grösse oder die Beschaffenheit oder die Wirksamkeit oder das Leiden eines Gegenstandes kennt. [172 b]) Auch nimmt man bei allem Anderen, worüber ein Beweis geführt werden kann, ein Wissen dann als vorhanden an, wenn man weiss, was etwas ist, z. B. dass das Umwandeln eines Oblongums in ein Quadrat in der Auffindung der mittleren Proportionallinie zu den beiden Seiten besteht; [173]) und ebenso verhält es sich mit dem Anderen. Rücksichtlich des Entstehens und des Handelns und der Veränderung überhaupt glaubt man dann zu wissen, wenn man den Anfang der Bewegung kennt.

---

ein; es soll die Nothwendigkeit der gestellten Frage unterstützen.

[172]) Damit meint A. sein Prinzip der Form oder des Begriffes im Gegensatz zum Stoff.

[172 b]) Diese Bestimmungen gehören nur zu dem nebenbei dem Gegenstande Anhaftenden (*συμβηβεκοτα*) und nicht zu dem Was (*τι ἐστι*) oder dem Begriffe und Wesen (*οὐσια, λογος*) eines Gegenstandes.

[173]) Wenn ein rechtwinkeliges, aber ungleichseitiges Viereck in ein Quadrat mit lauter gleichen Seiten verwandelt werden soll, so muss die mittlere Proportionallinie zu den beiden Seiten jenes Vierecks gesucht werden; sind diese a und b, und ist x die Seite des gesuchten Quadrates, so ist $x^2 = ab$, d. h. $a : x = x : b$.

Diese Ursache ist aber der Gegensatz zu dem Zwecke, so dass man meinen könnte, die Untersuchung einer jeden dieser Ursachen gehöre einer besonderen Wissenschaft an. [174])

Ebenso kann in Betreff der Grundlagen der Beweise gezweifelt werden, ob sie zu einer oder mehreren Wissenschaften gehören. [175]) Ich verstehe unter diesen Beweis-Grundlagen die gemeinschaftlichen Grundsätze, die Jedermann zum Beweisen benutzt, wie z. B. den Satz, dass Jedes entweder zu bejahen oder zu verneinen ist, und dass etwas unmöglich zugleich sein und nicht-sein kann, und alle andere solche Aussprüche. Es fragt sich, ob die Wissenschaft hierüber von der Wissenschaft über das Seiende verschieden ist, und wenn dies der Fall ist, welche davon man als die jetzt gesuchte anzusehen hat. Dass sie beide nur eine bilden, ist nicht wahrscheinlich; denn weshalb sollte das Erkennen mehr der Geometrie oder irgend einer anderen Wissenschaft ausschliesslich zukommen? Kommt es also jedweder in gleicher Weise zu, kann es aber nicht in allen enthalten sein, so kann das Erkennen dieser Grundsätze ebensowenig den Anderen wie der Wissenschaft, welche das Seiende betrachtet, eigenthümlich zukommen. [176]) — Ferner fragt es sich, auf

---

[174]) Diese Gründe wollen alle, wie man leicht bemerkt, nicht viel sagen; jedes Prinzip hat seine besonderen Vorzüge, wie denn der Begriff des Werthes sich nicht auf die Sache, sondern auf seine Beziehung zu den Gefühlen und Wünschen des Menschen stützt (B. XI. 45). Es ist also nichts leichter, als bei jedem Gegenstande irgend eine vortheilhafte Seite für diese Gefühle, und somit einen Grund für seinen Werth darzulegen. Vielmehr stehen sich alle Wissenschaften als solche im Werthe gleich, weil sie als solche von jedem Nutzen für den Menschen absehen und nur die Erkenntniss oder die Wahrheit an sich erstreben.

[175]) Bisher hat A. die Frage, ob die Weisheit nur eine Wissenschaft, nach den Gründen erörtert, die sich aus ihrem Gegenstande ergeben; jetzt behandelt er sie nach den Gründen, die aus der Natur des Wissens sich ergeben. Diese Erörterung gilt als zweite Aporie.

[176]) A. meint: Alle Wissenschaften gebrauchen diese

welche Weise sie die Wissenschaft dieser Grundsätze ist? Denn was jeder dieser Grundsätze besagt, wissen wir schon; denn man benutzt die Kenntniss ihrer schon in den anderen Wissenschaften.[177]) Giebt es aber eine beweisende Wissenschaft von ihnen, so muss irgend eine Gattung die Grundlage bilden, und daneben müssen Axiome und das Besondere bestehen. Denn ein Beweis ist für Alles unmöglich; denn der Beweis muss aus etwas und über etwas und von etwas geführt werden, so dass alle Beweise zu einer Gattung gehören; denn alle streng beweisenden Wissenschaften benutzen Axiome.[178])

Sind aber die Wissenschaften über das Seiende und die über diese Grundsätze verschieden, welche soll da die vornehmste und die erste sein? Die Grundsätze sind doch am meisten allgemein und die Anfänge von Allem. Und wenn es nicht dem Philosophen zukommt, das Wahre und das Falsche über sie zu ermitteln, welchem Anderen soll es zukommen?[179])

Grundsätze, sowohl die Geometrie wie die übrigen, und auch die Wissenschaft des Seienden als solche (der Weisheit); deshalb kann diese Wissenschaft der Grundsätze (des Beweisens) nicht einer einzelnen von diesen und auch nicht allen zusammen angehören; folglich muss sie eine Wissenschaft für sich bilden.

[177]) D. h. wie will die Wissenschaft der Grundsätze sie lehren und begründen, da sie ja schon in den anderen Wissenschaften die Grundlage bilden, mithin man sie als das Zuverlässigste schon ohnedem anerkennt.

[178]) Der Text dieser Stelle ist wahrscheinlich verdorben; deshalb ist sie schwer verständlich. A. will hier die Schwierigkeit dieser Wissenschaft der Grundsätze hervorheben. Nach A. muss jeder Beweis etwas (ein Prädikat) über etwas (von einem Subjekt) aus etwas (aus einem Obersatz) beweisen. Was ist nun das Subjekt (die Gattung), wovon hier die Beweise geführt werden? und wie ist es möglich, alle Grundsätze (Obersätze) zu beweisen, da man auf Axiome in allen Wissenschaften stösst, wofür kein Beweis mehr beschafft werden kann? Dies ist wohl der Sinn der Stelle.

[179]) Hier giebt also A. schon selbst eine vorläufige Lösung dieses Zweifels, indem er die Philosophie des

Giebt es aber überhaupt über das Seiende nur eine Wissenschaft oder mehrere?[180]) Sind es mehrere, welches Seiende behandelt da die von uns gesuchte Wissenschaft? Indess ist nicht wahrscheinlich, dass es nur eine giebt, denn es würde dann auch nur eine beweisende Wissenschaft über alles nebenbei Eintretende geben, da jede beweisende Wissenschaft an einem zu Grunde liegenden das demselben nebenbei Anhaftende nach den gemeinsamen Grundsätzen untersucht; denn es gehört zu einer Wissenschaft, die einer Gattung von Dingen nebenbei anhaftenden Bestimmungen nach denselben gemeinsamen Grundsätzen zu untersuchen. Ueber das Was verbreitet sich eine Wissenschaft und über die Gründe ebenso eine Wissenschaft, mögen diese Wissenschaften zu einer gehören oder zu verschiedenen; so dass also auch das Nebenbei-Anhaftende von diesen Wissenschaften zu untersuchen ist, oder von der aus ihnen bestehenden einen Wissenschaft.[181])

Ferner fragt es sich, ob diese Wissenschaft nun das Wesentliche des Seienden zum Gegenstande hat, oder auch das, was aus dem Wesen folgt?[182]) z. B. wenn das Körperliche und die Linien und die Flächen ein selbstständiges Seiende sind, ob es deren Wissenschaft auch

---

Wissens über die des Seins stellt; eine Rangordnung, die natürlich nur für die Frage des Erkennens ihre Bedeutung hat; denn an sich findet auch hier kein Werthunterschied statt; beide bieten die Wahrheit, nur aus verschiedenen Gebieten.

180) Hier beginnt die dritte Aporie.

181) Auch diese Stelle ist schwer verständlich, weil sie auf Untersuchungen sich stützt, die A. anderwärts vorgenommen hat und hier nur kurz andeutet. Die Frage ist: Umfasst eine Wissenschaft alle Arten der Substanzen, oder geschieht dies von mehreren? Die Antwort ist: Von mehreren. Der Beweis wird auf die Unterschiede des Wesens und des Nebenbei-Bestehenden gestützt, da diese zu einer Trennung der Wissenschaften führen. — Der ganze Streit über diese Frage ist, wie schon ausgeführt worden, ein so reiner Schulstreit, dass auch die Gründe sich in Spitzfindigkeiten verlieren müssen.

182) Diese Frage bildet die vierte Aporie.

zukommt, das bei jedem von diesen Dingen aus ihnen Folgende zu untersuchen, worüber die Mathematiker die Beweise geben, oder ob dies einer andern Wissenschaft zukommt? [183]) Ist jenes der Fall, so wäre auch die Wissenschaft über das Wesen eine streng beweisende; und doch scheint über das Was eines Gegenstandes kein Beweis möglich. [184]) Sind es aber verschiedene Wissenschaften, welches ist dann die, welche das aus dem Seien-

---

[183]) Diese Trennung des Wesentlichen oder des Begriffes (οὐσια) von seinen daraus folgenden Eigenschaften (συμβεβηκοτα) ist ebenfalls eine Spitzfindigkeit der Schule. A. giebt selbst in Buch IV. Kap. 2 ein Beispiel, indem er fragt: Hat es die Geometrie z. B. nur mit dem Begriff des Dreiecks zu thun, mit dem Was desselben (τι ἐστι), oder hat sie auch dessen daraus folgende Eigenschaften (συμβεβηκοτα) zu untersuchen? z. B.: dass dessen Winkel gleich zwei Rechten seien. Jedermann bejaht diese Frage; denn der wesentliche Inhalt der Geometrie sind nicht die Begriffe, sondern die für dieselben geltenden Lehrsätze, und überhaupt ist das Wesen einer Sache (Substanz) unerkennbar, wenn ich seine wichtigern Eigenschaften davon abtrenne. A. ist selbst der Ansicht, dass beides zu einer Wissenschaft gehört.

[184]) Dies hängt mit der Ansicht des A. zusammen, dass der Begriff eines Gegenstandes nicht beweisbar sei, sondern nur die aus diesem Begriff abzuleitenden Folgen. A. versteht nämlich unter Beweis (ἀποδειξις) nur den Syllogismus; zu diesem gehört aber ein Obersatz. Nun liegt für die aus dem Begriff folgenden Eigenschaften dieser Obersatz in dem Begriffe; mithin ist für diese Eigenschaften ein Beweis möglich; dagegen fehlt für den Begriff, als dem Ersten, ein solcher Obersatz, deshalb ist das Was oder der Begriff der Dinge nicht beweisbar. — Diese Ansicht beruht auf dem Missverständniss, als könne durch den Syllogismus die Erkenntniss vermehrt werden, während doch der Inhalt des Schlusssatzes schon in den Prämissen enthalten ist und nur in der Form sich als etwas Neues darstellt; die Prämissen können dagegen nur durch Beobachtung und durch Induktion gewonnen werden, welche mit den Einzelnen beginnt, und bei welcher der Begriff oder das Allgemeinste also auch der Obersatz

den Folgende betrachtet? Dies anzugeben ist sehr schwer. — Ferner[185]) fragt es sich, ob die sinnlichen Dinge allein als das Seiende anzunehmen sind, oder ob noch Anderes daneben, und ob es nur eine oder mehrere Gattungen des Seienden giebt, wie letzteres von Denen angenommen wird, welche die Ideen und das Mittlere aufstellen, mit welchem nach ihrer Meinung die Mathematik sich beschäftigt. In welcher Weise wir[186]) die Ideen als Seiendes und Ursachen ansehen, ist in den frühern Untersuchungen[187]) über sie dargelegt worden. Es treten da viele Schwierigkeiten hervor, und insbesondere ist es verkehrt, zu behaupten, dass es noch andere Naturen ausserhalb des Himmels gebe, und dann doch diese für dieselben mit den sinnlichen zu erklären, nur dass jene ewig und diese vergänglich seien.[188]) Denn die Platoniker sagen, es gebe einen Menschen an sich und ein Pferd an sich und eine Gesundheit an sich, indem sie es ganz so machen wie Die, welche zwar sagen, dass es Götter gebe, aber sie doch nur zu menschenähnlichen Wesen machen. So wie diese damit nichts Anderes als nur ewige Menschen gemacht haben, so haben auch Jene die Ideen nur zu einem ewigen Sinnlichen gemacht.[189]) Ferner wird Der, welcher neben den Ideen und dem Sinnlichen noch ein

---

vielmehr das Letzte ist. — Somit bewegt sich auch diese Aporie in leeren Spitzfindigkeiten.

185) Hier beginnt die fünfte Aporie, wo sich A. wieder gegen Plato wendet.

186) Mit „Wir“ meint A. auch hier die Platoniker.

187) Damit meint wohl A. die in Buch I Kap. 9 enthaltenen.

188) Unter Himmel ist die sinnliche Welt überhaupt zu verstehen.

189) Dieses ist der bekannte, von A. oft wiederholte Vorwurf, dass mit den Ideen kein neuer Inhalt gewonnen werde, sondern dieser Inhalt nur aus einem vergänglichen zu einem ewigen und besondern gemacht werde. — Es liegt darin der richtige Gedanke, dass die Erkenntniss sich vielmehr auf diesen Inhalt zu richten und die in ihm enthaltenen Gesetze und Begriffe aufzusuchen habe, statt blos eine äusserliche Bestimmung zu wechseln, aber sonst diesem Inhalt nicht näher zu treten.

Mittleres setzt, in viele Schwierigkeiten gerathen. Offenbar müssten dann auch Linien neben der Linie an sich und neben den sinnlichen Linien bestehen und ebenso bei jedem Andern dieser Art, und da die Astronomie zur Mathematik gehört, so müsste es auch einen Himmel neben dem sinnlichen Himmel geben und ebenso eine Sonne und einen Mond, und ähnlich müsste es sich mit allem Andern am Himmel verhalten.[190]) Aber wie soll man dem Glauben schenken? Denn es ist nicht wahrscheinlich, dass ein solcher Himmel unbewegt wäre,[191]) und dass er sich bewegte, ist ganz unmöglich.[192]) Aehnlich verhält es sich mit den Gegenständen der Optik und der mathematischen Tonlehre; auch diese Gegenstände können aus denselben Gründen nicht neben den sinnlichen Gegenständen gleicher Art bestehen; denn wenn es ein Mittleres von dem Wahrgenommenen und den Wahrnehmungen giebt, so müsste es auch Thiere geben, die zwischen den Ideen und den vergänglichen Thieren in der Mitte ständen. Auch wird man nicht angeben können, über welche Dinge diese Wissenschaften handeln sollten. Denn wenn die Geometrie von der Feldmesskunst sich nur dadurch unterscheidet, dass letztere sich mit Sinnlichem, die erstere mit Unsinnlichem beschäftiget, so wird

---

190) A. verdreht hier den Begriff des Mittlern, wie Plato ihn aufstellt. Indem Plato das Mathematische zu einem Mittlern zwischen den Ideen und den sinnlichen Dingen macht, will er bei dem Mathematischen die Ideen ausschliessen; hier vertreten die mathematischen Begriffe die Ideen, in Bezug auf die einzelnen sinnlichen Linien, Flächen und Körper. Das μεταξυ trennt eben das Mathematische von den Ideen; mithin bestehen für es keine Ideen. — Indess mag Plato hier wohl selbst geschwankt haben, ähnlich wie bei dem μετεχειν; dies gilt namentlich für seine spätere Lehre, wo er die Ideen in Idealzahlen umwandelte.

191) Weil die örtliche Bewegung zur Natur der Himmelskörper gehört.

192) Weil Plato das Mathematische gerade deshalb in die Mitte gestellt hat, weil bei ihm keine Bewegung Statt hat; diese Dinge sind ἀκινητα; deshalb widerspräche ihre Bewegung dieser Grundbedingung des Mathematischen.

auch neben der Heilkunde noch eine solche Wissenschaft bestehen, die sich zwischen der Heilkunst an sich und der Heilkunst des Sinnlichen befindet, und ähnlich bei jeder andern Wissenschaft. Aber wie ist das möglich? Auch eine Gesundheit gäbe es dann neben der sinnlichen und der Gesundheit an sich.[193] Auch ist es nicht richtig, dass die Feldmesskunst sich mit den sinnlichen und vergänglichen Grössen beschäftige; sie würde sonst mit ihnen vergehen. Selbst die Sternkunde beschäftigt sich wohl nicht mit sinnlichen Grössen und nicht mit diesem sichtbaren Himmel. Denn die sinnlich wahrnehmbaren Linien sind nicht die, von denen der Geometer spricht; denn keine sinnliche Linie ist so gerade oder so rund, und der sinnliche Kreis berührt das Richtscheit nicht blos an einem Punkte; vielmehr sind die Bewegungen und Wendungen des Himmels, wie Pythagoras bei seiner Wider-

---

[193]) A. macht gegen die Ideenlehre geltend, dass das Mittlere, was die Platoniker bei dem Mathematischen annehmen, sich aus gleichen Gründen bei den Gegenständen aller andern Wissenschaften aufstellen lasse. — Der tiefere Grund hierfür, den A. nicht hervorhebt, liegt darin, dass die Gegenstände der Mathematik nur deshalb unbewegt erscheinen, weil das trennende Denken die Bewegung von ihnen abgetrennt hat; es ist diese Unbeweglichkeit keine Eigenthümlichkeit ihrer Gegenstände an sich, sondern nur eine Folge der Betrachtung, welche von den vielen in einem sinnlichen Gegenstande vereinigten Eigenschaften sich nur mit einer beschäftigen will und deshalb die andern absondert und unbeachtet lässt. Dies thut die Geometrie mit der Bewegung; ihre Linien, Flächen und Figuren sind also nicht an sich unbewegt, sondern sie sind es nur so im Denken, weil man ihre Bewegung im Denken abgetrennt hat. Dies erhellt auch daraus, dass in der Mechanik und Astronomie das Mathematische mit seiner Bewegung der Gegenstand ist. Aehnliches zeigen auch alle andern Wissenschaften, bei denen die Bewegung nicht interessirt; z. B. die Ethik, die Aesthetik, die Heraldik. — Dagegen passt das Beispiel des A. mit der Arzneikunde weniger, da diese sich nicht mit dem Seienden in Ruhe, sondern in der Bewegung beschäftigt, wie es in dem Prozesse des Lebens und der Krankheit sich zeigt.

legung der Geometrie sagt, nicht denen gleich, über welche die Sternkunde ihre Lehren aufstellt, noch haben die Sternbilder dieselbe Natur wie die Sterne.[194])

---

[194]) A. widerlegt hier die Annahme der Platoniker, dass die Feldmesskunst und die Sternlehre sich mit sinnlichen Gegenständen beschäftige, während nur die Geometrie das Unsinnliche (Mittlere) zum Gegenstand habe. A. hat hier ganz Recht; jene Wissenschaften sind nur das, was man angewandte Mathematik nennt; oder benannte Zahlen, im Gegensatz zu den unbenannten Zahlen und der reinen Mathematik. Es sind dieselben Begriffe und Gesetze, welche diese angewandten Wissenschaften benutzen; sie zeigen nur, wie diese Begriffe in einzelnen konkreten Naturgegenständen enthalten sind, und wie deshalb die Sätze der reinen Mathematik auch bei diesen konkreten Dingen gelten müssen. Beide Wissenschaften haben es also mit dem Mathematischen zu thun. — Nebenbei läuft das andere Bedenken, dass die sinnlichen Gegenstände nirgends die mathematischen Elemente (Linien, rechte Winkel, den Kreis) in voller Strenge an sich haben, sondern dass selbst das, was den Sinnen als gerade erscheint, viele Krümmungen hat, und dass der sinnliche Kreis die Tangente (Richtscheit) mehr als in einem Punkte berührt. Deshalb könne also die angewandte Mathematik es nicht mit Sinnlichem zu thun haben. — Allein dieser Grund beweist zu viel. Ist er richtig, so sind diese Wissenschaften ganz unnütz und geben nicht die Wahrheit über die sinnlichen Gegenstände, die man doch durch sie erlangen will. Ein solcher Schluss war für Protagoras ganz passend, der alle allgemeingültige Wahrheit leugnete, aber nicht für A. Er hätte dies also näher prüfen sollen. Er wäre dann dem wahren Grunde, weshalb Plato das Mathematische zu einem Mittleren machte, näher gekommen. Dieser Grund war eben der, dass das Sinnliche nirgends die strengen mathematischen Gestalten enthält. Deshalb, schloss Plato, können sie nicht aus der Wahrnehmung kommen, deshalb sind sie kein Sinnliches, aber da es der mathematischen Figuren und Körper unendlich viele giebt, so sind sie auch keine Ideen. — Der Fehler hierbei lag darin, dass Plato meinte, das Mathematische könne nicht wahrgenommen werden,

Manche [195]) behaupten, dass das, was als das Mittlere zwischen den Ideen und den Sinnendingen bezeichnet wird,

---

weil das Sinnliche es niemals rein darstelle. Allein etwas Anderes ist die Wahrnehmung und etwas Anderes der Gegenstand selbst. Die Sinne sind nicht so scharf, dass sie das Kleinste an den Dingen wahrnehmen, und deshalb kann es allerdings vorkommen, dass die gerade Linie, der rechte Winkel, der Kreis in mathematischer Schärfe wahrgenommen werden, während der Gegenstand in Wirklichkeit, wenn man ihn durch die Loupe betrachtet, diese Gestalten nicht rein und vollkommen enthält. Deshalb hat auch das Geometrische einen sinnlichen Ursprung; was indess nicht ausschliesst, dass durch die schöpferische Einbildungskraft auch neue Gestaltungen im Kopfe erzeugt werden können, die dann als Gegenstände der Geometrie behandelt werden können. Die Entstehung dieser Gestalten durch das verbindende Denken nimmt ihnen nicht ihre sinnliche Natur; es ist hier wie mit den Farben und mit den Harmonien und Melodien, die man im Traume sich vorstellt; sie sind sinnlicher Natur, weil alle ihre Elemente aus der Wahrnehmung stammen, und nur die Verbindung von der Seele hinzugefügt wird; deshalb ist es auch möglich, diese Gebilde der Phantasie später sinnlich darzustellen und wahrnehmbar zu machen. — Aus demselben Grunde, weshalb der Mensch an den sinnlichen Gegenständen die feinern Abweichungen von den geometrischen Begriffen nicht bemerkt, ist er auch mit den Ergebnissen der angewandten Mathematik zufrieden; er weiss, dass sein Acker vielleicht etwas weniger oder mehr enthält, als der Feldmesser angiebt, allein dies ist so gering, dass es für ihn kein Interesse hat, und deshalb gilt ihm das Ergebniss für die Wahrheit, wie er sie in dem praktischen Leben braucht. — Damit ist erwiesen, dass die Geometrie es nur mit Sinnlichem zu thun hat; trotzdem dass die wirklichen Dinge diese sinnlichen Elemente der Geometrie nicht rein enthalten, kann dennoch die Geometrie auf sie angewendet werden und ein Ergebniss liefern, das für die Bedürfnisse des Menschen der Wahrheit gleich steht. — Anders ist es mit den Zahlen, die blosse Beziehungen sind; es wird deshalb auf B. I. 38 verwiesen.

195) Welche Philosophen hier gemeint sind, ist unbe-

nicht getrennt von letztern, sondern an diesen bestehe; die unmöglichen Folgen einer solchen Annahme kann ich jedoch nicht weiter durchgehen; es mag das Eine genügen, dass es dann schwerlich mit diesem allein sich so verhielte; vielmehr könnten dann auch die Ideen sehr wohl in dem Sinnlichen sein; der Grund ist für beide derselbe. Auch müssten dann zwei Körper in demselben Raume sein, und das Mittlere könnte nicht unbewegt sein, wenn es sich in dem bewegten Sinnlichen befände. Wozu sollte man überhaupt dann annehmen, dass ein Mittleres zwar bestehe, aber in dem Sinnlichen sei. Die frühern Verkehrtheiten träten auch hier ein; denn es gäbe dann einen Himmel neben dem Himmel, nur nicht besonders, sondern beide in demselben Orte, was noch unmöglicher wäre. [196])

Drittes Kapitel. [197])

Hier bestehen also viele Bedenken, wenn man sagen soll, welche Annahme die Wahrheit treffe. Ebenso ist es auch zweifelhaft, ob man die Gattungen als die Elemente und Anfänge annehmen soll oder die Theile, aus denen das Einzelne besteht; so scheinen z. B. die Anfänge und Elemente der Laute die zu sein, aus denen die Laute zusammengesetzt sind, und nicht das Gemeinsame, d. h. der Laut überhaupt. Ebenso nennt man diejenigen geo-

---

kannt. Der alte Kommentator Alexander bezieht es auf spätere Pythagoräer.

[196]) Diese Ausführungen sind treffend und führen überhaupt dahin, dass das Allgemeine nur in dem Einzelnen enthalten ist, und dass Beides nur im Denken von einander getrennt werden kann, und dass nur in Folge dieser denkenden Abtrennung der Orts- und Zeit-Unterschiede die vielen seienden Allgemeinen in einem Begriff (Vorstellung) des Allgemeinen zusammenfallen, was die Lehre des Realismus ist.

[197]) Dieses Kapitel behandelt nur eine, die sechste Aporie; nämlich ob die Gattungen oder die letzten Theile der Dinge ihre Anfänge sind.

metrischen Figuren Elemente, deren Beweise in den Beweisen aller Figuren oder doch der meisten enthalten sind. Ebenso halten bei den Körpern sowohl Diejenigen, welche mehrere Elemente, als Die, welche nur eines annehmen, das für Anfänge, aus dem die Körper bestehen und zusammengesetzt sind; so nennt Empedokles das Feuer und das Wasser und das Andere, aus dem die Dinge bestehen, die Elemente, nicht aber die Gattungen der Dinge. Auch wenn sonst Jemand bei andern Dingen deren Natur angeben will, so kennt er sie dann, wenn er, wie bei einem Bett, weiss, aus welchen Theilen sie zusammengesetzt und wie sie verbunden sind. Hiernach wären also die Gattungen nicht die Anfänge der Dinge.[198]) Insofern man aber jede Sache durch die Definitionen erkennt, und die Gattungen die Anfänge der Definitionen sind, müssen auch die Gattungen zu den Anfängen ge-

---

[198]) Der Gegensatz, den hier A. behandelt, ist derselbe, der früher (Erl. 165) behandelt worden, nämlich, ob die Eigenschaften oder die Theile der sinnlichen Dinge ihren Anfang bilden? Dieser Gegensatz entspringt, wie schon zu Erl. 165 angegeben worden, aus den Unterschieden des begrifflichen und des theilenden Trennens. Letzteres trennt im Denken die Dinge in räumliche oder zeitliche Theile; gelangt man hier auf ein Letztes, wie die Atome des Demokrit oder auf die Moleküle der modernen Naturwissenschaft, so erscheinen diese als die Elemente der Dinge. Sie brauchen dabei nicht gleichartig zu sein, wie das ja auch die vier Elemente des Empedokles nicht sind. Die moderne Chemie hat an 60 solcher Elemente, die jeder weitern chemischen Zersetzung widerstehen und deshalb als einfach gelten. Mit diesem Begriff stimmt indess das von A. beigebrachte Beispiel von den geometrischen Beweisen nicht; denn diese sind nur Erkenntnissgründe, aber keine Ursachen der seienden Dinge. Dies ist eine Folge davon, dass A. Sein und Wissen nicht immer streng aus einander hält. Uebrigens kann man auch bei den geometrischen Figuren von Theilen insofern sprechen, als dieselben durch die Hülfskonstruktionen in Theile zerlegt werden, welche sich als die Figuren früherer Lehrsätze darstellen; so dass diese als die Elemente von jenen gelten können.

hören. Und wenn man die Wissenschaft von den Dingen durch die Kenntniss der Arten erwirbt, nach denen sie benannt werden, so sind auch hier die Gattungen die Anfänge dieser Arten. Auch von Denen, welche das Eine und das Seiende oder das Grosse und das Kleine für die Elemente der Dinge erklärten, scheinen Einige sich derselben als Gattungen zu bedienen.[199]) Aber auch als Beides zugleich kann man die Anfänge nicht setzen; denn der Begriff des Selbstständig-Seienden ist einer, während die Begriffsbestimmung durch die Gattungen eine andere ist als die, welche das Seiende aus seinen Bestandtheilen ableitet.[200]) Dabei entsteht, wenn die Gattungen vor-

---

[199]) Dies sind die Gründe dafür, dass nicht die Theile, sondern die Gattungen als die Anfänge anzunehmen seien. Sie laufen darauf hinaus, dass alle Wissenschaft von den Dingen nur ihre Arten und Gattungen, nicht das Einzelne behandelt. Dieser Grund ist indess schwach; denn das Sein kann nicht von dem Wissen seine Natur vorgeschrieben erhalten; und wenn die Wissenschaften sich nur auf die Arten und Gattungen, überhaupt nur auf das Allgemeine beschränken, so könnte dies in der Schwäche des menschlichen Wissens, aber nicht in den Dingen seinen Grund haben. Auch die Sprache beschränkt sich wegen der Schwäche des Gedächtnisses auf die Arten und Gattungen der Dinge; dennoch bildet sie auch Namen für das Einzelne, wo es ihr darauf ankommt, es als solches zu bezeichnen. Man kann also aus der menschlichen Sprache und Wissenschaft keinen Schluss dafür ableiten, dass die Gattungen oder das Allgemeine der Anfang der Dinge sei.

Indem A. auf die Schwäche solcher Beweise nicht aufmerksam macht, sondern gute und schlechte Beweise bei diesen Zweifeln bunt durch einander mischt, kann ein solches Verfahren den Anfänger nur verwirren, und es erhellt, dass solches blosse Anhäufen von Zweifeln, mit falschen und richtigen Gründen durch einander unterstützt, unmöglich die Erkenntniss fördern kann; dies führt zu keinem *ἐυπορειν*.

[200]) A. meint, die Anfänge der Dinge könnten nicht Beides zugleich sein, d. h. Anfänge als Theile und Anfänge als Gattungen. Allein hierin liegt ein Irrthum; es sind

zugsweise die Anfänge sind, noch die Frage, ob man die obersten Gattungen oder die den einzelnen Dingen am nächsten stehenden als die Anfänge annehmen soll? denn auch dies hat seine Zweifel. Ist nämlich das Allgemeine mehr Anfang, so ist klar, dass die obersten Begriffe die Anfänge sind, da sie von Allem ausgesagt werden. Es werden dann so viele Anfänge der Dinge bestehen, als oberste Gattungen sind, so dass das Seiende und die Eins die Anfänge und das Wesen sind, da sie beide am meisten von allen Dingen ausgesagt werden.[201]) Allein

---

vielmehr die Theile ohne Eigenschaften unmöglich, und deshalb ist in allen Elementen des Seienden sowohl das Raum Einnehmende (Theile) wie das Beschaffenheitliche (Gattung, Art) vereint vorhanden; das zeigt sich auch an den 4 Elementen des Empedokles, an den Atomen des Demokrit und ebenso an den Molekülen der modernen Naturwissenschaft. Die blosse Raumerfüllung (ὑλη) reicht nicht zu, man muss sich das Seiende auch mit irgend welcher Gestalt, Grösse, Bewegung oder sonst welchen Eigenschaften vorstellen, wenn überhaupt das Chaos beseitigt werden und eine Welt entstehen soll. Umgekehrt muss die Eigenschaft eine raumerfüllende sein, wenn die konkreten Dinge aus ihr als Anfang abgeleitet werden sollen. Beides kann nur im Denken getrennt gehalten werden, aber im Sein ist es untrennbar und bildet die Einheit der Durchdringung (B. I 27), welche sich sehr wohl zu dem Prinzip der konkreten Dinge eignet.

201) Als die höchsten Begriffe der Dinge galt Plato und Andern das Seiende (*το ὀν*) und die Eins (*το ἑν*). Es ist diese Annahme von den Eleaten ausgegangen; Plato behandelt diese Begriffe in seinem Dialog Parmenides. Die Eins ist hierbei nicht die Einheit; denn da das reine Sein keine Unterschiede hat, so bedarf es dafür keiner Einheit, die nur möglich ist, wenn Unterschiede zu vereinen sind; die Eins ist vielmehr das Element der Zahl und insofern das Element einer blossen Beziehungsform. Man hat nun in Unkenntniss der Natur der Beziehungen diese Eins mit als Prinzip des Seienden angenommen und ist darauf deshalb gekommen, weil die Einfachheit und die Ausschliesslichkeit des Seins, als Element, sich nur mit dieser Eins vertrug. So blieb für das

von den Dingen kann dennoch weder das Seiende noch die Eins die Gattung sein. Es müssen nämlich auch die Unterschiede jeder Gattung sein und jeder Unterschied muss einer sein; es ist aber dann unmöglich, die Arten der Gattung von diesen eigenthümlichen Unterschieden auszusagen, und ebenso unmöglich, die Gattung ohne ihre Arten davon auszusagen und es können deshalb, wenn die Eins und das Seiende die Gattungen sind, diese Unterschiede weder ein Seiendes noch eine Eins sein; [202])

Seiende nur die Eins als Prädikat zulässig, jedes andere, inhaltliche Prädikat ging schon über das reine Sein hinaus, das doch nach der Lehre der Eleaten allein bestehen sollte. Deshalb eignete sich nur die leere Eins zur Verbindung mit dem Sein, und deshalb wurden beide zu dem allein Seienden erhoben. Man sieht, wohin das blosse Denken ohne die Stütze der Beobachtung führt.

[202]) Diese Stelle stützt sich auf Ausführungen in den logischen Schriften des A., die hier nur kurz berührt werden; deshalb ist sie so dunkel. A. führt hier aus, dass die Eins und das Seiende nicht Gattungen oder Arten sein können. Die Arten entstehen nämlich aus der Verbindung der Gattung mit der Art-bildenden-Differenz, welche A. mit *διαφορα* (Unterschied) technisch bezeichnet; deshalb kann die Art nicht von dem blossen Unterschied ausgesagt werden, und deshalb kann z. B. der Artbegriff Mensch nicht von der Art-bildenden-Differenz (dem Vernünftigen) ausgesagt werden. Aber die Eins und das Sein kann von diesen Differenzen ausgesagt werden, und deshalb können sie keine Arten sein.

Diese Beweisführung hält sich wie die meisten, hier von A. aufgestellten, an äusserliche Kennzeichen; auch sind diese Beweise meist nur indirekte; deshalb führen sie nicht zur Erkenntniss des eigentlichen Grundes und lassen den Leser unbefriedigt. Man fühlt sich nur in lauter Spitzfindigkeiten herumgetrieben. — Der wahre Grund, weshalb die Eins und das Sein sich nicht zu Gattungen und Arten eignen, ist, dass beide keinen Inhalt haben; die Eins ist nur eine Beziehung, und das Sein ist nur die unerfassbare Form für den Inhalt der Dinge. Beide gehen deshalb mit dem Inhalte der Dinge keine uns erreichbare Verbindung ein, und deshalb können sie sich nicht zu

sind aber jene [203]) keine Gattungen, so sind sie auch keine Anfänge, insofern eben die Gattungen die Anfänge sind. — Ferner würde auch das Mittlere, mit den Unterschieden zusammengenommen, Gattung sein, bis zu dem Einzelnen herab, was wohl bei einigen der Fall zu sein scheint, aber bei andern wieder nicht. [204]) Dazu käme aber noch, dass die Unterschiede mehr Anfänge wären als die Gattungen, [205]) und wären die Unterschiede auch Gattungen, so würden diese Anfänge, so zu sagen, zahllos, zumal wenn man die oberste Gattung als Anfang setzte. — Wenn aber die Eins mehr als Anfang zu nehmen ist, die Eins aber untheilbar ist; wenn ferner Alles entweder nach der Grösse oder nach der Art untheilbar ist, und das der Art nach Untheilbare das Frühere ist, die Gattungen aber und Arten theilbar sind: so würde die unterste Art mehr die Eins sein. Denn der Mensch ist nicht der Gattungsbegriff im Verhältniss zu dem einzelnen Menschen. [206]) — Wo ferner das Frühere und Spätere vor-

---

Arten besondern, also auch selbst keine Gattung darstellen. Es ist, wie mit den Zahlen; die Drei geht mit den Thalern, Aepfeln, Menschen, welche sie zählt, keine Verbindung ein; deshalb bleibt sie immer die eine Drei, welche keine Arten hat und deshalb auch keine Gattung ist.

203) D. h. das Seiende und die Eins.

204) Auch diese Stelle ist durch übertriebene Kürze dunkel. Das Mittlere ist hier nicht das Mathematische, sondern es sind damit die Mittelbegriffe zwischen den obersten Gattungen und den untersten Arten gemeint. Der Gedanke des A. ist: Will man die Gattungen zu Anfängen machen, so müsste man dies nicht blos mit den höchsten thun, sondern auch die Mittelbegriffe zu Anfängen erheben, da auch sie im Verhältniss zu den niedern Arten Gattungen darstellen. — A. erkennt hier die schwankende und relative Natur dieser Begriffe an, und deshalb hätte man erwarten können, dass er überhaupt auf dieselben nicht so grosses Gewicht legen werde, wie es hier geschieht.

205) Und zwar deshalb, weil die Gattungen schon einen reichen Inhalt haben, und deshalb die Art-Unterschiede als einfachere Bestimmungen oder als höhere Begriffe über ihnen stehen.

206) Auch diese Stelle ist durch ihre Kürze kaum ver-

kommt, da ist es nicht möglich, dass das übergeordnete Allgemeine ausserhalb derselben ist.[207]) Wenn z. B. die

---

ständlich. Nach A. sind die Gattungen theilbar, weil sie sich in Arten sondern; nur die unterste Art ist untheilbar, weil sie eben keine Art mehr unter sich hat. Nimmt man nun die Eins als das Prinzip, womit sich A. an den vorgehenden Gedanken anschliesst, wonach die Unterschiede wegen ihrer Einfachheit über den Gattungen stehen, so ist, indem die Eins untheilbar ist, die unterste Art, als die nicht mehr theilbare, mehr Eins, d. h. mehr Anfang als die höhere Gattung, und dies gilt auch von dem Begriff „Mensch", der nicht die Gattung, sondern die unterste Art zu den einzelnen Menschen darstellt.

[207]) Dinge, in denen das Vor und das Nach ist, sind nach der Platonischen Ausdrucksweise die Idealzahlen; dies erhellt deutlich aus dem Buch 13 dieses Werkes. Diese Idealzahlen, sagt A., haben kein neben ihnen getrennt bestehendes Allgemeine, und zwar deshalb nicht, weil die Idealzahlen schon selbst die Ideen oder das Allgemeine für dieses Gebiet darstellen. In Buch 7, Kap. 11 sagt A.: „Bei einigen Dingen ist das Einzelne und die Art dasselbe, wie z. B. die Zwei und die Zweiheit." Und ebenso ist analoger Weise keine allgemeine Figur als solche neben den einzelnen Arten derselben. Wenn dies nun hier gilt, so wird es noch mehr bei den übrigen Dingen gelten, wo kein Vor oder Nach vorkommt, d. h. die nicht als eine solche Reihe über und unter einander, sondern neben einander bestehen.

Diese Begründung hängt so genau mit der Platonischen Lehre über das Mathematische zusammen, deren Blössen A. selbst bereits aufgedeckt hat, dass jeder Leser von selbst ihre Schwäche erkennen wird. — A. will mit dieser Argumentation darlegen, dass die Arten mehr Prinzip sind als die Gattungen, welche Untersuchung völlig überflüssig wird, wenn Beides Begriffe sind, deren Bildung nur von dem Belieben des Menschen abhängt. Man sehe Erl. 204.

Das später erwähnte „Bessere und Schlechtere" ist nur eine Unter-Art der Dinge, wo ein Früher und Später stattfindet. Hier zeigt sich deutlich das Leere dieses Spieles mit Beziehungen, denn das Bessere ist selbst nur Beziehung; derselbe Gegenstand ist in einer Hinsicht der

Zweiheit die erste der Zahlen ist, so wird es keine besondere Zahl als Gattung neben den Arten der Zahlen geben und keine besondere Figur als Gattung neben den Arten der Figuren. Ist dies aber hier nicht der Fall, so werden noch weniger bei den übrigen die Gattungen neben den Arten bestehen; denn von jenen scheinen noch am meisten die Gattungen zu bestehen, während bei den Einzeldingen es kein Früheres und Späteres giebt.[207b]) Wo ferner ein Besseres und ein Schlechteres besteht, ist das Bessere immer das Frühere; es gäbe also auch davon keine Gattung. Deshalb scheint das von dem Einzelnen Ausgesagte mehr als die Gattungen Anfang zu sein. Aber wie man diese als Anfänge auffassen soll, ist wieder nicht leicht zu sagen. Denn der Anfang muss auch die Ursache für die Dinge sein, deren Anfang er ist, und getrennt von ihnen bestehen; dass aber ein solcher Anfang neben den Einzeldingen bestehe, könnte man nur deshalb annehmen, weil er allgemein und von allem Einzelnen ausgesagt wird; und sollte dies gelten, so würde auch das mehr Allgemeine auch mehr der Anfang sein, und damit wären die Gattungen die Anfänge.[208])

---

bessere, in anderer Hinsicht der schlechtere. Die Arznei ist das Bessere für den Kranken und das Schlechtere für den Gesunden.

207b) D. h. die Einzeldinge sind sich nicht subordinirt, sondern koordinirt.

208) Nachdem A. vorher dargelegt, dass die dem Einzelnen am nächsten stehenden Arten als Anfänge gelten müssten, stellt er hier wieder ein Bedenken dagegen auf. Es muss nämlich der Anfang zugleich die Ursache der Dinge sein, deren Anfang er ist, und die Ursache muss eben getrennt von ihnen bestehen, und diese Trennung ist nur vorhanden, wenn etwas von mehreren Einzelnen ausgesagt wird; dies ist aber das Allgemeine; je grösser also die Zahl der von einem Allgemeinen befassten Einzelnen ist, desto mehr ist es allgemein, desto mehr also davon getrennt, also desto mehr Ursache. — Man darf diese Bedenken übrigens nicht als die eigne Meinung des A. nehmen; es sind eben blos Zweifelsgründe, die er selbst, wie sich später ergiebt, nicht theilt. Aber freilich dienen sie deshalb und in dieser kurzen, kaum verständlichen

Viertes Kapitel.

An das Bisherige schliesst sich eine andere Frage, über die jetzt die Untersuchung vorzunehmen ist, und zwar ist sie die schwierigste von allen, aber am nothwendigsten zu untersuchen. Wenn es nämlich neben dem Einzelnen nichts giebt, das Einzelne aber zahllos ist, wie kann man da von dem Zahllosen eine Wissenschaft erlangen?[209]) denn man erkennt etwas nur, soweit es ein und dasselbe und soweit es ein Allgemeines ist. Ist dies richtig, so muss etwas neben dem Einzelnen bestehen, sei es das Unterste oder das Oberste;[209b]) aber dass dies unmöglich ist, haben die eben erörterten Zweifel gezeigt.* Da nun das am meisten neben den Einzeldingen besteht, was von dem Stoffe als Form oder Begriff ausgesagt wird, so fragt es sich, ob diese Form neben allen Einzeldingen besteht, oder nur neben einigen und neben andern nicht, oder ob sie neben nichts besteht? Wenn es nun neben den einzelnen Dingen nichts giebt, so gäbe es nichts Denkbares, sondern nur Wahrnehmbares, und es gäbe keine Wissenschaft von etwas; man müsste denn die Wahrnehmung eine Wissenschaft nennen wollen.[210]) Auch gäbe

---

Form mehr dazu, den Schüler und Leser zu verwirren als aufzuklären.

[209]) Dieses ist die siebente Aporie auf die A. noch öfters in diesem Werke zurückkommt, namentlich in Kap. 10 Buch 13, wo er eine Lösung derselben giebt.

[209b]) D. h. ein Allgemeines niederer oder höherer Art.

[210]) Diese Aporie, ob es neben den Einzeldingen noch etwas Anderes gebe, ist, insoweit das Andere das Allgemeine sein soll, schon im Vorgehenden vielfach von A. behandelt. Es ist der bekannte Streit, der auch die Sonderexistenz der Ideen betrifft. Hier nennt A. dies Andere die *ὀυσια*, d. h. das Wesen, den Begriff, die Form, kurz, die erste von den vier früher von A. aufgestellten Ursachen. A. begründet deren Dasein damit, dass ohnedem die Wissenschaften unmöglich sein würden, da diese sich nur mit Begriffen, d. h. mit dem Allgemeinen beschäftigen. — Dieser Zweifel kann nur für Jemand bestehen, der mit

es dann nichts Ewiges und Unbewegtes, da alles Wahrgenommene untergeht und in Bewegung ist.[211]) Aber wenn es nichts Ewiges giebt, so kann es auch kein Entstehen geben; denn es muss Etwas sein, was wird, und aus dem es wird, und hier kommt man auf ein Letztes, was nicht geworden sein kann, da das Werden doch einmal anhält, und aus dem Nichts Etwas nicht entstanden sein kann.[212]) — Ist nun aber ein Entstehen und eine

---

A. annimmt, das Begriffliche werde seinem Inhalte nach nicht wahrgenommen, und das Denken allein sei das Mittel, mit dem man den Begriff sowohl nach seinem Inhalt als nach seiner Form erfasse. Wäre dies richtig, so müsste allerdings der Begriff etwas Besonderes sein; allein wird der Inhalt des Begriffes ebenso wahrgenommen wie die ganze einzelne Sache, welche das Begriffliche in sich enthält, so bewirkt das Denken nur die Absonderung dieses begrifflichen Theiles der Sache von ihrem übrigen Inhalt, und damit erledigt sich die hier erörterte Aporie; es ist dann nicht nothwendig, dass die Begriffe und das Allgemeine für sich ungetrennt von den Einzeldingen bestehen.

211) Auch diese Behauptung gehört zu den Aussprüchen, welche aus einer mangelhaften Induktion entsprungen sind, aber diesen Ursprung verleugnen und nun mit der Kraft eines reinen Vernunftgesetzes auftreten und allgemeine Geltung beanspruchen. Die sinnliche Wahrnehmung zeigt zwar ein Entstehen und Vergehen und eine Veränderung, aber näher betrachtet, trifft dies immer nur einzelne Eigenschaften; aber dass ein einzelner Gegenstand ganz untergehe und zu Nichts werde, dafür giebt es keine Wahrnehmung; vielmehr wird die Annahme der modernen Naturwissenschaft, dass der Stoff und die Kraft unvergänglich sei, und nur die Stellungen und Bewegungen wechseln, durch die sorgsamsten Beobachtungen bestätigt. — Dennoch ist die Philosophie des A. erfüllt von solchen voreilig angenommenen, angeblich aus dem Denken a priori entnommenen Gesetzen, welche fortwährend als Beweis für weitere Folgerungen benutzt werden und damit das ganze philosophische Gebäude als ein solches darstellen, was auf höchst wandelbaren Fundamenten erbaut ist.

212) Hier liefert A. gleich ein neues Beispiel zu dem

Bewegung, so muss Beides auch eine Grenze haben; denn keine Bewegung ist ohne Ende, sondern jede hat ein Ziel,[213]) und es kann nichts entstehen, dessen Werden eine Unmöglichkeit ist. Das Entstandene muss aber sein, weil es vorher enstanden ist.[213b]) — Wenn es nun einen Stoff giebt, weil er ungeworden ist, so ist noch viel wahrscheinlicher, dass ein Wesentliches oder die Form da ist, wenn jener besteht; denn wenn weder diese noch jener ist, so wäre dann gar nichts. Wenn dies aber unmöglich ist, so muss etwas neben den Einzeldingen als Gestalt und Form bestehen. Wenn man dies aber annimmt, so entsteht die Frage, bei welchen Einzeldingen man diese Form annehmen soll, und bei welcher nicht? Denn es ist klar, dass man es nicht bei Allem kann; denn man kann nicht noch ein Haus überhaupt neben den einzelnen bestimmten Häusern annehmen.[214]) Hier entsteht noch die Frage, ob

---

Erl. 211 Gesagten. Er sagt: „Das Werden muss einmal anhalten;“ kann nicht ewig fortgehen! aber weshalb nicht? Wenn die Zeit ohne Ende ist, so ist ja nach rückwärts und vorwärts Platz dazu da? Das andere angebliche Axiom lautet: „Aus Nichts kann Etwas nicht werden!“ aber schon in dem Begriff des Werdens liegt das Gegentheil dieses Axioms, und A. stellt selbst an andern Stellen das Werden zwischen das Nichts und das Sein. Man kann zugeben, dass bei dem Stoffe dieser Satz seine Geltung haben möge, aber für andere Bestimmungen, wie Gestalt, Bewegung und sonstige Eigenschaften, bezweifelt Niemand ihr Entstehen aus Nichts. Sie mögen eine Ursache haben, welche ihr Werden aus Nichts veranlasst, allein deshalb ist diese Natur des Werdens nicht widerlegt.

[213]) Auch dieser Satz wird als Axiom behandelt, während seine Selbstverständlichkeit so wenig vorhanden ist, dass die ganze moderne Mechanik und Astronomie auf der Annahme des Gegentheils beruht.

[213b]) Der Sinn ist: Alles Werden ist nicht unendlich, hat ein Ziel, denn was *wird*, hat die Möglichkeit *zu sein*, und was *geworden ist*, *ist* und hat das Ziel seines Werdens erreicht.

[214]) Hier geräth A. mit seiner Annahme einer ewigen Form als Prinzip in dieselbe Schwierigkeit, wie Plato mit seinen Ideen. Beide Begriffe sind nur aus dem begriff-

die Form für Alles eine ist, wie z. B. für alle Menschen. Allein dies wäre ungereimt; denn Alles, dessen Form nur eine ist, ist Eines. Sollen also viele und verschiedene Formen sein? Aber auch dies ist nicht wahrscheinlich. Zugleich fragt es sich, wie der Stoff zu jedem dieser Einzeldinge wird, und wie das Einzelne dieses beides Form und Stoff ist. [215]) Ferner erhebt sich auch noch folgen-

---

lichen Trennen der Dinge hervorgegangen; dadurch ist das Allgemeine erreicht worden; nun kann aber die Form oder der Begriff oder das Allgemeine ebenso aus den Kunstprodukten des Menschen wie aus den Naturgegenständen ausgesondert werden, und so kommt man zu einer ewigen Form auch für Häuser, für Sandalen, für Schiffe, während diese Dinge doch offenbar nur dem Belieben des Menschen ihr Dasein verdanken. Deshalb will A. die Form nur für die natürlichen Dinge zulassen; womit freilich der wissenschaftliche Werth eines solchen Begriffes verschwindet.

[215]) Wenn die Form oder der Begriff für alle Menschen einer ist, so müssen auch alle Menschen in einen zusammenfallen, denn die Form kann sich nicht vervielfältigen. Aber selbst wenn sie sich vervielfältigte, wären doch alle Menschen bei der Gleichheit der Form sich völlig gleich!

Diese Folgen deutet A. hier nur an; nach A.'s wahrer Meinung ist die Form nur eine, d. h. der Begriff des Menschen ist z. B. für alle Menschen derselbe und einer; die Einzelnen unterscheiden sich nur durch den Unterschied des Stoffes. Man sehe Buch VII. 8; Buch X. 9; Buch XII. 8. — Die moderne Naturwissenschaft nimmt im Gegentheil die Unterschiede der Menschen nicht als Folge von Stoff-Unterschieden, sondern als Folge von störenden Einwirkungen anderer Dinge neben den einzelnen Menschen, und in neuester Zeit, seit Darwin, ist man geneigt, den Begriff der Art ganz aufzugeben. Haben die Moleküle ihren Stoff und ihre Form (Gestalt, Kraft) von Ewigkeit, so erklärt sich die ungleiche Entwickelung der einzelnen Individuen der Arten leicht aus der ungleichen Konstellation der Moleküle in dem Anfangspunkt, von wo man ausgeht.

des Bedenken in Bezug auf die Anfänge.[216]) Wenn sie den Arten nach Eins sind, so giebt es nichts, was der Zahl nach Eins ist; dies gilt dann selbst für die Eins an sich und das Seiende an sich. Und wie soll dann das Wissen bestehen, wenn es nicht eine Eins bei Allem giebt? Wenn aber die Anfänge jedes eine Eins der Zahl nach, und jeder nur Eines ist, und wenn sie nicht, wie das Sinnliche, für Verschiedenes verschieden sind, so wie z. B. diese Silbe von derselben Art ist, und auch ihre Elemente der Art nach dieselben sind, während sie der Zahl nach verschieden sind; wenn also dies hier sich nicht so verhält, wenn vielmehr die Anfänge der Zahl nach Eins sind, so giebt es neben den Elementen nichts Anderes; denn das der Zahl nach Eins ist nicht von dem Einzelnen verschieden; denn man nennt das Einzelne nur Eins der Zahl nach, und allgemein nennt man das diesen Gemeinsame. Wenn also hiernach die Elemente der Laute der Zahl nach begrenzt sind, so könnte es nur so viel Buchstaben wie Elemente geben, und von demselben Buchstaben könnten nicht zwei oder mehrere bestehen.[217])

---

[216]) Hier beginnt die achte Aporie, ob die Prinzipien der Zahl oder der Art nach bestimmt sind?

[217]) Der Sinn dieser Aporie ist: Sind die Prinzipien nicht qualitativ (der Art nach) verschieden, sondern nur viele der Zahl nach (wie Manche es bei den Atomen annehmen), so giebt es keine Eins als Zahl, weil diese qualitativer Natur ist, und deshalb auch keine Wissenschaft, die das Eine oder Begriffliche von Vielem sucht. Sind dagegen die Prinzipien der Zahl nach Eins, d. h. kann jedes Prinzip sich nicht einer Mehrheit von Dingen mittheilen, so kann neben diesen Prinzipien oder Elementen nichts weiter bestehen, eben weil sie sich nicht an Mehreres vertheilen können. — Man sieht, dass diese Aporie nur die frühere 6. Aporie wiederholt, nämlich, ob die Gattungen oder die Theile das Erste sind. Es ist auffallend, dass A. dies nicht selbst bemerkt. Die Antwort auf diese Aporie ist deshalb auch hier dieselbe wie dort, nämlich dass die Prinzipien sowohl qualitativ wie quantitativ eine Mehrheit sind, und dass diese Mehrheit selbst eine zahllose sein kann. Die von A. selbst angeführten Beispiele beweisen dies. Dass die Wissenschaft dadurch

Eine gleich schwierige Frage ist von den jetzigen und frühern Philosophen übersehen worden, ob nämlich die Anfänge des Vergänglichen und Unvergänglichen dieselben sind oder verschiedene? Wenn sie dieselben sind, woher kommt da der Unterschied des Vergänglichen und Unvergänglichen und was ist davon die Ursache? [218]) Die Zeitgenossen des Hesiod und die Gottesgelehrten [219]) berücksichtigten dabei nur das ihnen Bekannte und bekümmerten sich um uns nicht. Indem sie die Anfänge zu Göttern machten und aus den Göttern entstehen liessen, ist das, was den Nektar und die Ambrosia nicht genossen hat, das Sterbliche geworden, wobei sie offenbar diese Ausdrücke als ihnen geläufige benutzten. Dennoch geht das, was sie weiter über diese Ursachen gesagt haben, über meine Fassungskraft. Denn wenn die Götter den Nektar und die Ambrosia nur ihrer Lust wegen genossen, so sind beide keine Ursachen ihres Seins; sind sie dagegen solche Ursachen, wie könnten da die Götter ewig sein, wenn sie der Nahrung bedürfen? Indess verlohnt es sich nicht der Mühe, über diese Sagen ernsthafte Untersuchungen anzustellen; [220]) dagegen muss man Die, welche ihre

---

nicht gehindert wird, ist schon früher bei Aporie 6 dargelegt.

[218]) Dieses ist die neunte Aporie; sie lautet: Hat das Ewige und das Endliche dieselben Prinzipe oder nicht? A. erklärt anderwärts als seine eigne Ansicht, dass die Prinzipe des Sinnlichen sinnlich, des Ewigen ewig, und des Vergänglichen vergänglich und überhaupt die Prinzipe von gleicher Natur mit den aus ihnen hervorgegangenen Dingen seien. Man sehe „Ueber den Himmel“ III. 7 und „Metaphysik“ XII. 10.

[219]) Gottesgelehrte (*θεολογος*) nennt A. die Philosophen, welche die Natur und das Dasein der Gottheit oder der Götter aus philosophischen Prinzipien abzuleiten versucht haben.

[220]) Viele Ausleger nehmen dies als eine verächtliche Aeusserung des A. über die Volksreligion; allein sie gilt nicht dieser, sondern Denen, welche ihren Inhalt in eine mangelhafte Philosophie verwandeln wollten; ein Fall, der sich auch in der neuesten Zeit bei Hegel in Bezug auf das Christenthum wiederholt hat.

Aussprüche mit Beweisen versehen, fragen, weshalb die Dinge, wenn sie denselben Ursprung haben, theils ihrer Natur nach ewig sind, theils vergänglich? Da sie aber keinen Grund dafür angeben, und es sich auch schwerlich so verhält, so ist klar, dass für das Ewige nicht dieselben Anfänge und Ursachen gelten können wie für das Vergängliche. Selbst Empedokles, welcher hier noch am meisten zusammenhängend sich ausgesprochen hat, hat dies erfahren. Er setzt den Streit, als Anfang und als Ursache des Vergehens; dennoch nimmt er an, dass auch dieser, ausserhalb des Einen,[221] erzeugt; denn Alles, ausser Gott, entsteht aus dem Streit. Denn er sagt:

„ — Alles, was war, und Alles, was ist und künftig sein wird,
„Sprosste aus ihnen hervor; Baumwerk, Männer und Frauen,
„Thiere dazu und Vögel nnd Fische, des Meeres Bewohner,
„Endlich die Götter, die fernhin lebenden."

Dies ergiebt sich aber auch ohnedem; denn wenn nicht der Streit in den Dingen wäre, so würde, wie er sagt, Alles Eins sein, und wenn die Dinge zusammentreten, „so steht der Streit an der äussersten Grenze." Deshalb kommt es bei ihm auch zu dem Ergebniss, dass der seligste Gott[222] weniger verständig als die andern ist; denn er kennt nicht alle Elemente; er hat nämlich den Streit nicht, und nur das Aehnliche kann das Aehnliche erkennen.[223] Empedokles sagt ja:

---

221) Diese Worte gehen auf den Sphäros, in welchem die vier Elemente, durch die Freundschaft zusammengehalten, in ursprünglicher Reinheit bestehen, während der Streit an den äussersten Grenzen dieses Sphäros steht; sein Wirken beginnt mit der Lösung jener anfänglichen Einheit der Elemente; deshalb ist er auch erzeugend, weil nun aus dieser gelösten Einheit der Elemente neue Gestaltungen sich bilden.

222) Auch darunter ist der Erl. 221 beschriebene Sphäros zu verstehen, den Empedokles sich als beseelt vorstellt.

223) Dieser Satz gehört auch zu den Axiomen, die dem A. als selbstverständlich und unbeweisbar gelten.

„Durch die Erde erkennen wir Erde und Wasser durch Wasser,
„Himmlische Luft durch Luft, durch Feuer zehrendes Feuer,
„Unheilbringenden Streit durch Streit und Liebe durch Liebe.“

Um nun auf die Frage zurückzukommen, so ist klar, dass aus des Empedokles Behauptungen folgt, dass der Streit nicht mehr Ursache für das Vergehen wie für das Sein ist; und ebenso ist die Liebe nicht mehr Ursache für das Sein, denn indem sie Alles in Eins bringt, zerstört sie das Andere.[224]) Auch setzt Empedokles dabei keine Ursache der Veränderung, sondern sagt nur, dass es so geworden sei:

„Doch als der mächtige Streit in den göttlichen Gliedern erstarkt war,
„Schwang er zur Herrschaft sich auf, da die Zeit sich hatte erfüllet;
„Die nun wechselnden Laufes erschien, trotz ewigen Eidschwurs.“

Er setzt also das Verändern als nothwendig, giebt aber keine Ursache für diese Nothwendigkeit an. Indess bleibt er nur insoweit mit sich übereinstimmend, als er die Dinge nicht theils vergänglich, theils unvergänglich sein lässt, sondern Alles ausser den Elementen als vergänglich annimmt. Die jetzt behandelte Frage ist aber die, weshalb das Eine vergänglich, das Andere es nicht ist, wenn doch Beides aus denselben Anfängen entsteht. Hierüber sei nur so viel gesagt, dass für Beides wohl dieselben Anfänge sein können. Sind sie aber verschieden, so entsteht der Zweifel, ob diese Anfänge selbst unver-

---

Schon Plato hat diesen Satz. Man suchte sich damit die Möglichkeit des Wissens zu erklären. Der Gegenstand und seine Vorstellung erscheinen für die natürliche Auffassung gänzlich verschieden; allein dies schien den griechischen Philosophen nicht zulässig; sie meinten, das Wissen von einem Gegenstand sei nur möglich, wenn beide ein Gleiches wären.

[224]) Nämlich die konkreten Gebilde, welche der Streit durch Trennung der Elemente geschaffen hat. Vergleiche Erl. 221.

gänglich sind oder vergänglich. Sind sie vergänglich, so ist klar, dass auch sie aus Etwas geworden sein müssen; denn Alles vergeht in das, aus dem es geworden ist, und so käme man zu besondern Anfängen, die noch vor den Anfängen sind; dies ist aber unmöglich, mag man anhalten oder ohne Ende fortschreiten.[225]) — Wie kann ferner das Vergängliche noch bestehen, wenn seine Anfänge vergangen sein werden. Sind dagegen die Anfänge des Vergänglichen unvergänglich, wie kann da aus dem einen Unvergänglichen das Vergängliche hervorgehen und aus dem andern das Unvergängliche? Dies ist nicht wahrscheinlich, sondern entweder unmöglich, oder es bedarf einer weitgehenden Begründung. Auch hat noch Niemand es versucht, die Anfänge so verschieden anzunehmen, sondern man setzte alle Anfänge von gleicher Art; wobei man den besprochenen Zweifel überging, als wäre er nur unbedeutend.

Am schwierigsten zu ermitteln und doch für die Wahrheit am nothwendigsten ist die Frage: ob das Seiende und das Eins das Wesen der Dinge sind, und ob jedes von beiden kein einem Andern Anhängendes ist, oder ob man ermitteln soll, welche andere Natur dem Sein und dem Eins als ihr Gemeinsames unterliegt.[226]) Manche nehmen jenes, Andere dieses an. Plato und die Pythagoräer nehmen das Sein und die Eins nicht als ein Anhängendes, sondern nach ihnen ist deren Natur, dass das Wesen selbst das Sein und die Eins ist. Die Physiker aber, wie Empedokles z. B., sagen, was die Eins ist,

---

[225]) Der Anfang von dem Anfang ist ein Widerspruch, ungefähr so, als wenn das Erste nicht das Erste, sondern das Zweite sein soll; deshalb ist diese Annahme unzulässig, mag man die Reihe der Ursachen ohne Ende fortlaufen lassen oder anhalten. Hier argumentirt A. gegen seine eigne Ueberzeugung; man vergl. Erl. 218.

[226]) Diese Frage bildet die zehnte Aporie. Ihr Sinn ist: Ist die Eins als solche und das Seiende als solches die Substanz der Dinge (wie Plato und die Pythagoräer annehmen), oder ist diese Substanz vielmehr ein Substrat, dem die Eins und das Seiende nur als Prädikate zukommen? A. selbst ist der letztern Ansicht. Vergl. VII. 16; VIII. 6; XIV. 1.

um es auf ein Bekannteres zurückzuführen;[227]) denn nach ihm müsste die Freundschaft als eine solche Eins gelten, da sie die Ursache ist, dass Alles Eins ist. Andere geben das Feuer, Andere die Luft als das an, was das Eine und das Seiende ist, aus dem die Dinge bestehen und entstanden sind. Eben dies nehmen auch Die an, welche mehrere Elemente setzen; denn auch diese müssen so viele Einsen und Seiende annehmen, als sie Anfänge setzen. Es folgt ferner, wenn man die Eins und das Seiende nicht als das Selbstständige setzt, dass auch von dem andern Allgemeinen nichts sein kann; denn jene sind das Allgemeinste von Allem. Wenn aber kein Eins an sich und kein Sein an sich ist, so kann auch kaum sonst noch etwas Anderes neben dem Einzelnen bestehen. —

Ist ferner die Eins kein selbstständig Seiendes, so erhellt, dass auch die Zahl kein Getrenntes neben den Dingen sein kann; denn die Zahl hat Einheiten und die Einheit ist dasselbe wie die Eins. Giebt es aber eine Eins an sich und ein Sein an sich, so müssen auch die Eins und das Seiende das Wesen von ihnen sein, denn eben diese und kein Anderes werden allgemein ausgesagt.[228]) Ist nun aber das Seiende und die Eins etwas für sich, so entsteht die grosse Schwierigkeit, wie etwas Anderes neben ihnen bestehen kann; ich meine, wie die Dinge Mehrere und nicht blos Eins sein können. Denn ein Anderes als das Seiende ist dann nicht, und es folgt dann nach der Ausführung des Parmenides mit Nothwendigkeit, dass alle Dinge nur Eins sind, und dass dieses das Seiende ist. — Beide Annahmen haben aber ihre Schwierigkeit; denn mag nun die Eins nicht selbstständig sein, oder mag sie Etwas an sich sein, so kann die Zahl un-

---

[227]) D. h. sie geben ein Substrat für die Eins und das Seiende an, oder vielmehr, sie geben ein bestimmtes Seiende und eine benannte Eins als Prinzip an; deshalb liegt bei ihnen das Prinzip in dem Was, in der Besonderung des Seienden und der Eins, nicht in diesen selbst, insofern sie beide rein und frei von jeder nähern Bestimmung und Eigenschaft aufgefasst werden.

[228]) Der Sinn dieser Stelle ist dunkel; schon der alte Kommentator Alexander hat sich mit der Erklärung viel bemüht; wahrscheinlich ist der Text verdorben.

möglich selbstständig sein. Denn ist die Eins es nicht, so ist schon gesagt worden, weshalb nicht; ist sie es aber, so entsteht dieselbe Schwierigkeit auch für das Seiende; denn woraus kann denn neben der selbstständigen Eins an sich noch eine andere Eins sein? Nothwendig müsste sie eine Nicht-Eins sein; aber alle Dinge sind entweder Eins oder Viele, von denen Jedes Eins ist.[229]) Ist ferner die Eins untheilbar, so könnte sie nach des Zeno Ansicht gar Nichts sein. Denn was durch sein Hinzufügen nicht vergrössert und durch sein Wegnehmen nicht verkleinert, das ist, wie er sagt, kein Ding, da nach ihm jedes Seiende eine Grösse hat, und die Grösse etwas Körperliches ist. Nur dieses habe ein wirkliches Sein, alles Andere mache durch sein Hinzufügen bald grösser bald nicht; jenes geschehe bei der Ebene und der Linie, dieses bei dem Punkte und der Einheit.[230]) Indessen

---

229) Diese vorstehenden Ausführungen beruhen auf sophistischen Spitzfindigkeiten und darauf, dass die Eins, die nur ein Element der Zahlbeziehung ist, als ein Seiendes hier behandelt wird. Indem die Eleaten, zu denen Parmenides gehörte, nur das Seiende als solches anerkannten, wurde es natürlich eine Eins, und so wurde das Seiende als solches und die Eins zu dem, was allein wahrhaft in der Welt besteht. Sie übersahen dabei, dass das Seiende nichts für sich ist, sondern die ganze reiche Mannichfaltigkeit der Welt durchzieht und damit diese Mannichfaltigkeit und die Unterschiede selbst zu einem Seienden macht, von dem das Sein nicht abgetrennt und damit der Inhalt zu einem Nicht-Seienden gemacht werden kann. — Am deutlichsten tritt diese Natur des Seins in seinem Gegensatz zu dem Wissen hervor; der Inhalt ist in beiden gleich; nur die Form des Seins oder des Wissens, in welche dieser Inhalt gefasst ist, macht ihren Unterschied. — Indem die Eleaten in all diesem sich nicht zurecht finden konnten, geriethen sie auf ihre hohle und abstrakte Theorie, dass nichts in der Welt ist als das abstrakte Sein und die Eins. Die beste Erläuterung dazu giebt der Dialog „Parmenides" von Plato.

230) Die Ebene macht durch ihr Hinzugefügt-werden eine andere Ebene grösser, und dasselbe gilt von der Linie; dagegen macht der Punkt, mag er einer Linie oder einem

untersucht hier Zeno die Sache nur roh; das Untheilbare kann allerdings Etwas sein, so dass es in dieser Hinsicht und dem Zeno gegenüber vertheidigt werden kann. (Ein solches, wenn es hinzugesetzt wird, macht nämlich zwar nicht grösser, aber mehr.) — Allein wie soll aus Einem oder mehreren Solchen die Grösse hervorgehen? Denn dann müsste man auch behaupten, dass die Linie aus Punkten bestehe.[231]) Aber selbst wenn man, wie Mehrere wollen, annimmt, dass die Zahl aus der Eins und aus einem Anderen, was nicht Eins ist, entstanden sei, so bleibt immer die Frage, weshalb das Gewordene bald eine Zahl, bald eine Grösse geworden ist, wenn das Nicht-Eins die Ungleichheit und also von derselben Natur ist.[232]) Es ist

---

Punkt hinzugefügt werden, sie nicht grösser, da ihm die Ausdehnung nach jeder Richtung fehlt. Von der Eins gilt dasselbe, da sie sich ebenfalls nach A. als ein Punkt darstellt. Allein gleich darauf bemerkt A., dass bei den Zahlen die Eins durch ihr Hinzufügen sie vermehrt; deshalb macht er den Unterschied zwischen vergrössern und vermehren, der, so kahl hingestellt, nur ein Wortunterschied ist. Hätte A. sich nicht dabei beruhigt, so würde weiteres Nachdenken ihn dahin geführt haben, dass die Eins kein Seiendes, sondern nur das Element der Zahlbeziehung ist. Daraus allein erklärt es sich, weshalb sie das Seiende (die Raumgrösse) nicht vermehren kann, wohl aber die Zahl.

[231]) Die in Erl. 230 dargelegte Natur der Zahl erklärt, weshalb aus ihr keine Raumgrösse (μεγεδος) werden kann; wäre das möglich, so würde, wie A. richtig bemerkt, auch die Linie aus vielen Punkten (als diskreten Einsen) entstehen können.

[232]) Dies ist die Lehre der Platoniker. Sie erkannten, dass die Zahl eine Beziehung zwischen Mehreren ist, und dass sie ohne Mehreres nicht vorgestellt werden kann; ähnlich wie die Ursache nicht ohne die Wirkung, und das Gleich nicht ohne das Ungleich vorgestellt werden kann. Deshalb, meinten sie, müsse zu der Eins noch ein Anderes, also eine Nicht-Eins hinzukommen, damit die Zahl entstehe. Sie verkannten indess, dass die Zahl nur eine Beziehung im Denken ist, und dass deshalb es genügt, wenn neben der Eins noch eine andere Eins (also keine Nicht-

daher nicht erklärt, wie aus dem Eins und dem Nicht-Eins oder wie aus einer Zahl und dem Nicht-Eins Grössen entstehen können.

Fünftes Kapitel.

Hieran schliesst sich die Frage, ob die Zahlen und die Körper und die Ebenen und die Punkte selbstständige Dinge sind oder nicht.[233]) Denn sind sie es nicht, so lässt sich nicht einsehen, was das Seiende und Selbstständige unter den Dingen ist. Denn die Eigenschaften und die Bewegungen und die Beziehungen und die Zustände und die Verhältnisse scheinen bei keinem Dinge sein selbstständiges Sein zu bezeichnen; da sie sämmtlich von einem Unterliegenden ausgesagt werden und kein Dieses sind. Von dem, was am meisten das Selbstständige bezeichnet, wie das Wasser und die Erde und das Feuer und die Luft, aus denen die zusammengesetzten Körper bestehen, sind die Kälte und die Wärme und ähnliche Eigenschaften nichts Selbstständiges, und es bleibt nur der Körper selbst, welcher diese Eigenschaften hat, als ein Seiendes und selbstständiges Ding.[234]) — Den-

---

Eins) hinzutritt, dann wird die Zwei möglich, welche Zwei überhaupt die Zahlen als Vielheit gegenüber der Eins bei Plato repräsentirt. — A. holt die Widerlegung aus einem anderen, mehr äusserlichen Gesichtspunkte her.

[233]) Dies ist die elfte Aporie. In Buch 14, Kap. 3 wird diese Frage noch einmal erörtert, ebenso in der Einleitung zu Buch 13. Nach des A. eigener Ansicht sind die Flächen, Linien und Punkte keine selbstständigen Dinge.

[234]) Dies ist nämlich die Ansicht der Menge oder die gewöhnliche Meinung, welche daher kommt, dass man diese Eigenschaften nie für sich und getrennt von einem sogenannten Körper wahrnimmt. Allein näher betrachtet, besteht auch das, was man hierbei Körper nennt, nur aus Eigenschaften; denn Körper ist, was einen Raum einnimmt und undurchdringlich ist; Beides sind aber Eigen-

noch ist der Körper weniger selbstständig als die Oberfläche, und diese weniger als die Linie, und die Linie weniger als die Eins und der Punkt, da die Körper von diesen begrenzt werden, und jene auch ohne Körper bestehen zu können scheinen, während der Körper es nicht ohne jene kann.[235]) Deshalb hielten die Menge und die früheren Philosophen[236]) die Körper für die selbstständigen Dinge und für das Seiende und alles Andere für deren Zustände; deshalb galten ihnen auch die Anfänge

---

schaften; Ersteres galt überdem auch für die Farbe und die Gestalt, und Letzteres ist nur der höchste Grad der Härte oder des Festen und gilt überdem nicht allgemein; denn der Körper wird von seiner Farbe, seiner Wärme, seiner Säure u. s. w. allerdings durchdrungen. So bleibt von dem Körper nichts übrig als ein Gedanke, d. h. eine Beziehung, die man Substanz nennt. Im Sein sind nur Eigenschaften, die durch An- und In-einander geeint und das sind, was man Körper nennt. — Darnach wären diese Eigenschaften die wahren Anfänge der körperlichen Dinge, oder, im Sinne des A. ausgedrückt: die Anfänge wären nur der Art nach verschieden, aber nicht der Zahl nach, d. h. sie zerfallen nicht in zahllose, eigenschaftslose Atome, vielmehr lässt sich jedes Atom in seine Eigenschaften auflösen.

[235]) Ein einzelner Körper wird ein solcher erst durch seine Begrenzung; deshalb erscheint diese als das Höhere. Auch kann man sich Flächen, Linien und Punkte ohne Körper vorstellen, aber den Körper niemals ohne jene; sie scheinen also mehr selbstständig als der Körper zu sein. — A. billigt, wie sich später ergeben wird, diese Gründe nicht; indess sind sie immer charakteristisch für die damalige Philosophie der Griechen, welche stets bereit war, die reine Beobachtung der Natur durch selbsterdachte sogenannte Prinzipien angeblich zu berichtigen oder zu verallgemeinern, obgleich doch diese Prinzipien in der Regel nur den Beziehungsformen des Denkens entlehnt waren und keinen Anhalt für die Erkenntniss des Seienden bieten konnten.

[236]) A. meint damit die Ionier oder ältesten Naturphilosophen.

der Körper für die Anfänge der Dinge.[237]) Die Späteren,[238]) die weiser zu sein scheinen, hielten dagegen die Zahlen für die Anfänge. Sind nun die Körper, wie gesagt, nicht das selbstständig Seiende,[239]) so giebt es überhaupt kein solches und überhaupt nichts; denn ihre Zustände kann man doch nicht für ein Seiendes erklären. — Gesteht man aber auch zu, dass die Längen und die Punkte mehr seiend sind als die Körper, so sieht man doch nicht, welchem Körper diese Längen und Punkte angehören (denn zu dem Wahrnehmbaren können sie nicht gehören), und es giebt dann überhaupt keine selbstständigen Dinge.[240]) Auch scheinen diese sämmtlich nur Theilungen der Körper zu sein, entweder nach der Breite oder nach der Tiefe oder nach der Länge. Dazu kommt, dass in dem Körper ebenso gut irgend eine Gestalt ist als keine.[241]) Ist also in dem Steine kein Hermes, so ist auch die Hälfte des Würfels nicht als ein Besonderes in

---

[237]) Diese Periode wird mit „deshalb" eingeführt; sie ist aber keine Begründung des unmittelbar vorgehenden Satzes über die Flächen, Linien u. s. w., sondern des früheren über die Körper und ihre Eigenschaften. Diese Verschiebung und Unordnung im Gedankengange kommt öfter vor und erschwert das Verständniss des Werkes.

[238]) Dies sind die Pythagoräer und die Platoniker.

[239]) Wenn nämlich die Flächen, Linien etc. den Körpern als Anfänge vorgehen, wie vorhin ausgeführt worden.

[240]) Dieser Grund beruht auf der Annahme, dass die Flächen, Linien etc. nicht für sich bestehen können, sondern einem Anderen anhaften müssen, eine Annahme, die indess hier erschlichen wird.

[241]) Man kann sich in dem Körper unzählige Gestalten als darin enthalten denken, so eine Hermesgestalt in dem Marmorblock, aus dem der Bildhauer ihn später auch wirklich herausarbeitet; aber diese Möglichkeit ist noch nicht die Wirklichkeit; diese Gestalten sind nicht wirklich schon alle darin. Es ist dies in des A. Sprachweise der Unterschied des δυναμει und des ἐνεργειᾳ Seins. A. widerlegt mit diesen Sätzen das Frühere, wonach die Flächen etc. mehr als der Körper οὐσια sein sollen. Er macht geltend, dass ihre Existenz nur im Denken, nicht im Sein bestehe. So gelangt er zu dem Schluss,

dem Würfel; also auch nicht seine Oberfläche; denn wenn jede beliebige darin wäre, so ist auch die darin, welche die Hälfte abtheilt. Dasselbe lässt sich für die Linie und für den Punkt und für die Eins sagen. Ist also der Körper vorzugsweise das Seiende, und sind die Flächen, Linien u. s. w. es noch mehr als der Körper, aber können sie nicht als ein Seiendes gelten, so weiss man nicht mehr, was das Seiende ist, und welches die selbstständigen Dinge sind. Auch ergeben sich dann nach dem hier Gesagten noch andere verkehrte Folgen in Bezug auf das Entstehen und Vergehen. Denn die selbstständigen Dinge scheinen dann, wenn sie vorher nicht sind und nun sind, oder wenn sie vorher sind und nachher nicht sind, mittelst des Entstehens und Vergehens dies zu erleiden; aber die Punkte und die Linien und die Oberflächen können weder entstehen noch vergehen, da sie bald sind, bald nicht sind. 242) Wenn nämlich die Körper verbunden, oder wenn sie getrennt werden, so ist bald bei den verbundenen nur eine Oberfläche, bald sind bei den getrennten wieder zwei; so dass bei den verbundenen sie nicht sind, sondern verschwunden sind, bei den getrennten aber sind sie, die vorher nicht gewesen sind; und doch konnte der untheilbare Punkt nicht in zwei getheilt werden. 243) Wenn ferner die Flächen, Linien und Punkte entstehen und vergehen sollten, so müssten sie aus etwas entstehen. 244)

---

dass bei solchem Widerspruch man zuletzt nicht wisse, was das wahrhaft Seiende ist.

242) Die Körper haben ein allmähliches Entstehen und Vergehen, ihr Werden ist ein Vorgang, der einen Zeitraum einnimmt, nicht punktuell ist; allein bei den Flächen, Linien etc. ist kein solches Werden, sie sind plötzlich da, mit dem Durchschneiden des Körpers und mit dem Schnitt durch die Fläche oder Linie. Dies ist der Gegensatz, den A. hier geltend macht.

243) Man supplire: und doch werden bei den Theilen der Linie aus einem Punkte zwei, indem jede Hälfte mit einem Punkt endet, die beide vorher einer waren.

244) D. h. will man dieser Konsequenz ausweichen und annehmen, dass auch bei den Flächen etc. wie bei den Körpern ein allmähliches Entstehen stattfinde, so tritt hier die andere Schwierigkeit ein, dass man nicht

Aehnlich verhält es sich auch mit dem Jetzt in der Zeit. Auch das Jetzt kann weder entstehen noch vergehen, aber dennoch scheint es immer ein anderes und kein selbstständiges Ding zu sein. Es ist klar, dass es sich ebenso mit den Punkten, Linien und Flächen verhält; die Gründe sind dieselben; denn sie sind alle auf gleiche Weise entweder Grenzen oder Theilungen.[245])

---

begreift, woraus sie entstehen sollen. Nach A. kann nämlich kein Seiendes aus Nichts entstehen.

[245]) Die in diesem Kapitel behandelten Fragen sind verständlicher und deshalb auch interessanter als die in den vorgehenden Kapiteln. Die eigene Ansicht des A. ist, dass die Flächen, Linien, Punkte sammt dem Jetzt der Zeit keine *ὀυσιαι* sind, sondern nur Grenzen oder Theilungen der Körper. Allein damit ist die Frage nach dem Sein dieser Bestimmungen nicht beantwortet, sondern nur umgangen; es fragt sich eben: Ist die Grenze ein Seiendes oder nicht? Die Frage ist schon in Erl. 113 behandelt. Sie ist nur deshalb schwierig, weil der Begriff der Grenze zweideutig ist und bald ein Seiendes, bald eine blosse Beziehung oder ein blosses Nicht bedeutet. Indem den Flächen die dritte Dimension fehlt, kann eine und dieselbe Fläche zweien einander berührenden Körpern angehören; ebenso kann die eine Linie zweien Flächen und der eine Punkt zweien sich berührenden Linien angehören. Dies macht die Schwierigkeit; es stellt sich dem der Satz entgegen, dass ein und dasselbe Seiende nicht zugleich zweien Dingen angehören kann; allein dieser Satz ist nur von Körpern mit drei Dimensionen entlehnt und findet deshalb bei Flächen u. s. w. keine Anwendung. Hier ist es wohl möglich, dass derselbe Gegenstand mehreren Dingen angehören kann, weil gerade diejenige Dimension bei demselben fehlt, welche allein dies bei den Körpern unmöglich macht. Ebenso willkürlich ist der Satz, dass das Seiende nur allmählich entstehen könne; er gehört zu den vielen, aus mangelhaften Induktionen entsprungenen Sätzen der damaligen griechischen Philosophie, denen man fälschlich eine allgemeine Gültigkeit beigelegt hatte. Erst wenn man alles Entstehen zu einer Ortsveränderung macht und auf blosse Bewegungen reduzirt, erlangt dieser Satz allgemeine Gültigkeit; allein

Sechstes Kapitel.

Ueberhaupt kann man fragen, weshalb neben dem Sinnlichen und dem Mittleren noch etwas Anderes gesucht werden soll, als welches wir [246]) die Ideen aufstellen.[247]) Es geschieht wohl deshalb, weil das Mathematische von dem Sinnlichen im Uebrigen zwar sich unterscheidet, aber

---

jene Reduktion ist selbst nur eine Voraussetzung. Deshalb kann auch damit das Sein der Flächen, Linien u. s. w. nicht angegriffen werden. Endlich ist es auch falsch, das Sein derselben deshalb zu leugnen, weil sie eines Körpers zu ihrem Dasein bedürfen und ohne diesen nicht bestehen können. Dies beweist nur, dass sie nicht für sich sein können, aber keineswegs, dass sie überhaupt kein Sein haben. Somit fallen alle Gründe gegen das Sein der Flächen, Linien etc.; sie sind vielmehr ein Seiendes; denn sie werden wahrgenommen, wenn auch nicht für sich. Dies gilt selbst für den Punkt als Ende oder Anfang der Linie. Indem den Flächen die dritte Dimension fehlt, und deshalb eine Fläche zweien sich berührenden Körpern zugleich angehören kann, entsteht daraus jene zweideutige Natur der Grenze, welche Hegel benutzt hat, um in dem Begriff derselben den Widerspruch aufzuzeigen. Die Grenze ist demnach sowohl Theil des einen wie des anderen Körpers, und insofern die Körper verschieden sind, kann die Grenze bald als ein positiver Bestandtheil des Körpers, bald als eine Verneinung desselben aufgefasst werden, nämlich als die Grenze des anderen Körpers. Die Grenze gehört demnach bald zu dem Körper, bald wieder nicht. Allein dies ist kein Widerspruch, weil eben die dritte Dimension fehlt, welche allein die Ausschliesslichkeit herbeiführt. Dasselbe gilt für die Linie als Grenze der Fläche und für den Punkt als Grenze der Linie.

[246]) Es sind auch hier mit diesem Wir die Platoniker gemeint, zu denen A. sich bescheiden mitzählt.

[247]) Dies ist die zwölfte Aporie; sie lautet: Weshalb sind überhaupt Ideen neben den sinnlichen und mathematischen Gegenständen nothwendig?

nicht darin, dass beide ein Vieles, Gleichartiges sind. Deshalb sind die Anfänge des Mathematischen der Zahl nach nicht bestimmt, wie dies z. B. auch die Anfänge unserer Buchstaben der Zahl nach nicht sind, wohl aber der Art nach; es sei denn, dass man nur die Anfänge einer bestimmten Silbe oder eines bestimmten Lautes nimmt, wo die Anfänge auch der Zahl nach bestimmt sind.[248] Aehnlich verhält es sich mit dem Mittleren; auch da ist das Gleichartige zahllos.[249] Giebt es also neben dem Sinnlichen und Mathematischen nicht noch etwas Anderes, und nach Einigen sind dies die Ideen, so giebt es auch kein selbstständig Seiendes, was der Zahl und Art nach eins ist, und die Anfänge der Dinge werden nicht der Zahl nach, sondern nur der Art nach bestimmt sein. Ist nun aber dies nothwendig, so müssen

---

[248]) Unter Buchstabe versteht man zunächst nur den Begriff, und so giebt es zum a eine unbeschränkte Zahl vieler einzelnen a; jedes Wort, was diesen Buchstaben enthält und gesprochen oder geschrieben oder gedruckt wird, enthält ein solches einzelnes a. Deshalb nennt A. die Buchstaben nur der Art nach bestimmt, d. h. die einzelnen in einem Alphabet vorkommenden Buchstaben unterscheiden sich bestimmt durch ihren besonderen Laut; dagegen sind die Buchstaben der Zahl nach nicht bestimmt. Nur bei einer bestimmten Silbe, die hier und jetzt ausgesprochen wird, sind deren Buchstaben auch der Zahl nach nur eins; denn sie sind eben nur ein Exemplar zu ihrem Begriffe oder ihrer Art. — Die Ausdrücke: „Der Art nach bestimmt, aber nicht der Zahl nach," oder umgekehrt, kommen bei A. sehr oft vor, obgleich sie schwerfällig und verwirrend sind; denn auch die Arten (z. B. der Buchstaben) sind der Zahl nach bestimmt; eine Sprache hat z. B. 24 Buchstaben. Die Zahl ist deshalb kein Gegensatz gegen die Art; vielmehr können sowohl die Arten wie die einzelnen Exemplare gezählt werden und der Zahl nach bestimmt sein oder nicht. Die moderne Philosophie hat deshalb mit Recht diese ungeschickte Ausdrucksweise verlassen.

[249]) Es giebt z. B. viele einzelne Kreise zu dem Kreis als Art oder Begriff.

deshalb auch Ideen angenommen werden. [250]) Denn wenn auch diese Ansicht nicht gut von ihnen entwickelt wird, so ist doch das, was sie sagen wollen und müssen, dass jede der Ideen ein selbstständig Seiendes ist und nicht blos ein nebenbei Hinzutretendes. Allein wenn man die Ideen zulässt und die Anfänge der Zahl nach, aber nicht der Art nach einfach annimmt, so ist das Unmögliche, was daraus sich ergiebt, schon früher dargelegt worden. [251])

Hieran knüpft sich das Bedenken, ob die Elemente dem Vermögen nach oder in anderer Art sind. [252]) Sind sie es in anderer Weise, wie soll da dieses Andere der Anfänge früher sein? Denn die Möglichkeit dieser Ursache muss immer vorausgehen, aber das Mögliche braucht nicht Alles wirklich zu werden. Sind die Anfänge nur dem Vermögen nach, so ist es zulässig, dass die Dinge gar nicht sind; denn möglich ist auch das noch nicht Seiende; denn es wird ja das Nicht-Seiende, und nur was unmöglich ist, wird nicht. [253])

---

[250]) Weshalb dies nothwendig, giebt A. nicht an. Die moderne Naturwissenschaft hat bekanntlich das Gegentheil zu ihrem Prinzip; darnach besteht nur eine bestimmte Anzahl qualitativ verschiedener Moleküle, aber in jeder Art ist die Menge der Exemplare zahllos. Wenn A. dies hier für unzulässig erklärt, so kann er entweder dies nur im Sinne Plato's thun, der die Einheit überhaupt ohne ihre Verwirklichung in der Idee für unmöglich hält, oder A. kann selbst dieser Ansicht sein, weil diese grenzenlose Vielheit dem Begriffe des Anfanges widerspricht, oder weil, wie er früher erwähnt hat, eine Wissenschaft von dem zahllos Vielen unmöglich ist. Offenbar spricht A. hier nur als Dolmetscher der Platoniker.

[251]) Es liegt nach A. in der Unmöglichkeit, dass das Allgemeine getrennt für sich neben dem Einzelnen bestehen könne, und in der Schwierigkeit des Theilhabens des Einzelnen an den Ideen.

[252]) Diese Frage bildet die dreizehnte Aporie.

[253]) Eine wichtige Kategorie in der Philosophie des A. bildet das „Sein dem Vermögen nach“ und das „Sein der Wirklichkeit nach“. Das 9. Buch ist ausschliesslich derselben gewidmet. Allein es ist durchaus irrig, das

In diese Zweifel muss man also in Betreff der Anfänge gerathen, und auch in den, ob die Anfänge ein Allgemeines sind oder das, was ich das Einzelne nenne.[254])

Sein in dieser Art einzutheilen; denn das Mögliche ist ein Nicht-Seiendes; das Mögliche ist nur eine Beziehungsform im Denken, welche zunächst das Widerspruchsfreie bezeichnet; Alles, was sich nicht widerspricht, ist möglich. Diese Möglichkeit kann aber beschränkt werden, wenn man gewisse Gesetze hinzunimmt, die nicht verletzt werden dürfen; dann ist nur das möglich, was diesen Gesetzen nicht widerspricht. So ist es z. B. an sich möglich, dass ein Stein nach dem Monde fällt, allein soll das Gravitationsgesetz zugleich gelten, so ist dieses Fallen unmöglich. So ist es möglich, dass der Sultan Papst in Rom werden kann; es enthält keinen Widerspruch; hält man aber dabei an dem Gesetz fest, dass der Papst katholischer Religion sein muss, so ist es nicht möglich. Da nun jedes Ding, was ist, damit beweist, dass es keinen Widerspruch in sich enthält, so erscheint alles Seiende auch möglich, und die Möglichkeit zeigt sich dann im Denken als die Vorbedingung des Seins. Vergisst man dabei, dass das Mögliche nur eine Beziehung des Denkens ist, so kann man dahin kommen, das Mögliche als eine besondere Art des Seins zu nehmen, was die seiende Bedingung der Wirklichkeit ist. Dies ist der Standpunkt des A., wie sich später deutlicher ergeben wird; ein Standpunkt, der für die Philosophie höchst gefährlich und verwirrend ist. A. benutzt diese Kategorien zur Lösung der schwierigsten Probleme; aber es wird sich zeigen, dass diese Kategorie der Möglichkeit völlig ungeeignet dazu ist; sie führt nur zu versteckten Tautologien, und schon hier haben wir ein Beispiel davon in diesen leeren selbstverständlichen Fragen über die Möglichkeit der Anfänge. Diese Kategorie hat trotzdem eine Hauptrolle in der Scholastik des Mittelalters gespielt, und noch bei Wolf bildet das Mögliche den höchsten Begriff in seiner Ontologie, d. h. in seiner Lehre vom Seienden.

[254]) Dies ist die vierzehnte und letzte Aporie. Sie fällt mit der sechsten zusammen; deshalb behandelt sie A. auch nur kurz, und die hier auftretenden Gründe sind bereits früher ausführlicher entwickelt. Wichtig ist, dass

Sind sie nämlich ein Allgemeines, so sind sie kein selbstständig Seiendes. Denn das Gemeinsame bezeichnet kein Dieses, sondern eine Beschaffenheit. Wäre aber das Allgemeine ein Dieses, und liesse sich das Gemeinsam-Ausgesagte als ein Einzelnes herausheben, so würde Sokrates aus vielen Geschöpfen bestehen; denn er wäre dann er selbst und ein Mensch und ein Lebendiges, wenn jedes davon ein Einzelnes bezeichnet. Dies ist also die Folge, wenn die Anfänge ein Allgemeines sind; sind sie es aber nicht, sondern von der Art wie das Einzelne, so sind sie nicht wissbar; denn die Wissenschaften von allen Dingen enthalten nur das Allgemeine; es müssten dann andere Anfänge vor den Anfängen sein, die allgemeinerer Natur wären, wenn eine Wissenschaft von ihnen zu Stande kommen sollte.

A. das Allgemeine (*καϑολου*) als identisch mit dem Gemeinsamen (*κοινον*) setzt, wogegen Hegel so sehr eifert; Hegel nennt das Gemeinsame nur den Begriff des abstrakten Verstandes; dagegen enthalte der Begriff der Vernunft nicht blos das Gemeinsame, sondern auch das Besondere der Arten und Unterarten in spekulativer Verbindung in sich.

Viertes Buch.[255])

Erstes Kapitel.

Es giebt eine Wissenschaft, welche das Seiende als solches und das diesem Einwohnende an sich untersucht. Diese fällt mit keiner besonderen Wissenschaft zusammen; denn keine von diesen betrachtet das Seiende als solches im Allgemeinen, sondern jede schneidet sich einen Theil davon aus und betrachtet dessen Eigenschaften, wie es z. B. die mathematischen Wissenschaften thun.[256]) Da

[255]) Das vierte Buch zerfällt in zwei Theile, die nur äusserlich zusammenhängen; der erste Theil von Kap. 1—3, §. 8 giebt eine Lösung der wichtigeren, im 3. Buch behandelten Fragen; der zweite Theil behandelt dagegen den Satz des Widerspruchs und die Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmungen.

[256]) So behandelt z. B. die Mathematik von dem Seienden die Gestalt und Grösse; so die Physik die Bewegung, die Schwere, das Licht, die Wärme, die Elektrizität; so die Astronomie die Himmelskörper u. s. w. Dies sind alles besondere Gebiete innerhalb des Seienden. Dagegen behandelt die erste Philosophie oder die Metaphysik nach A. das Sein als solches. Dieser Begriff ist bei A. sehr beliebt. Es fragt sich aber, was man sich darunter denken soll. Wenn alles Besondere, d. h. alle einzelnen Eigenschaften, Kräfte und sonstige Bestimmungen des Seienden den besonderen Wissenschaften anheimfallen, so hört für das Sein als solches aller Inhalt auf; denn dieser Inhalt besteht eben in seinen einzelnen Eigenschaften. Das alsdann noch übrige Sein-als-solches klingt zwar sehr erhaben, aber ist völlig leer; es ist das Sein der Eleaten, die jede weitere Bestimmung, also jeden

ich nun die Anfänge und die obersten Ursachen aufsuche, so müssen sie offenbar von einer bestimmten Natur als

---

Inhalt davon abhielten und somit nichts weiter von ihm aussagen konnten, als dass es das Sein und das Eins sei. So sinkt die Wissenschaft dieses Seins als solchen zu dem leeren identischen Urtheil zusammen: das Seiende ist das Seiende. Es entspricht dies genau der Lehre des Realismus, wonach das Sein an sich nur die Form ist, die den Inhalt durchzieht und ihn damit zu einem Seienden erhebt, während derselbe Inhalt, von der Wissensform erfasst, sich zu dem Wissen gestaltet. Die Metaphysik ist nun, wenn man sie auf dieses blosse „Sein" beschränkt, nicht blos gänzlich leer, sondern es ist auch dieses „Sein-an-sich" gerade das, was allein in die Wissensform nicht eingeht und deshalb unerkennbar ist. Das Wissen hat von ihm nur die verneinende Vorstellung, dass es das ist, was in das Wissen nicht eingeht. Das „Sein" ist nur sprachlich ein bejahender Ausdruck, sachlich ist es aber ein Negatives; es wird nur als das an den Dingen gewusst, was in das Wissen nicht mit eingeht. Nur dadurch behält das Seiende seine Festigkeit gegen das Wissen und verschmilzt nicht wie sein Inhalt zur Identität mit dem gewussten Inhalt. Die Metaphysik kann deshalb von ihrem Gegenstande nach dieser Auffassung nur bieten: 1) ein identisches Urtheil: Das Sein ist das Sein; und 2) ein negatives Urtheil: Das Sein ist nicht wissbar. Jeder weitere Inhalt ist ihr unmöglich.

Wenn dessenungeachtet die Metaphysik einen Inhalt bietet, sowohl bei A. wie bei Späteren, so erhellt, dass sie nicht bei dem reinen Sein stehen bleibt, sondern ebenso wie die besonderen Wissenschaften sich auf den Inhalt des Seienden und seine Eigenschaften einlässt. Der Unterschied beider liegt also nicht da, wo A. ihn hier sucht, sondern darin, dass die Metaphysik nur die allgemeinsten Eigenschaften des Seienden betrachtet, welche in den besonderen Wissenschaften zwar wiederkehren, aber in Verbindung mit weiteren Besonderungen, wodurch sie zu den besonderen Gegenständen der einzelnen Wissenschaften werden. Dies erkennt denn auch A. selbst an, insofern er das dem Seienden Einwohnende (ὑπαρχοντα) mit zur Metaphysik zieht; dies

solcher sein.[257]) Wenn nun Die, welche die Elemente der Dinge aufsuchten, diese Anfänge auch suchten, so müssen auch die Elemente zu dem Seienden als solchem und nicht zu dem blos nebenbei Seienden gehören. Deshalb habe auch ich die ersten Ursachen des Seienden als solchen aufzusuchen.[258])

Zweites Kapitel.

Das Seiende wird in vielerlei Bedeutung ausgesagt, aber immer in Bezug auf Eines und auf eine Natur; also

---

sind eben diese Eigenschaften. Aber auch hier ist der Zusatz: „an sich“ (*καϑ' αὐτο*) wieder unpassend; jede Wissenschaft nämlich betrachtet den Inhalt ihres Gebietes so; nicht das „An-sich“, sondern das „Allgemeine, in allen besonderen Wissenschaften Wiederkehrende“ der Eigenschaften ist der Gegenstand der Metaphysik.

[257]) Dieser Satz ist dunkel; Schwegler versteht ihn so: „Die obersten Prinzipe sind in wesentlicher, nicht accidentieller Weise die Prinzipe von Etwas, nämlich vom Sein als solchem.“ Indess will A. hier offenbar nur den Gegensatz des „An sich“ und des „Nebenbei“ betonen. Er meint, die erste Philosophie müsse sich mit den Anfängen als solchen beschäftigen und nicht mit dem, was diesen Anfängen der Dinge noch sonst nebenbei innewohne. — Diese peinliche und ängstliche Absonderung ist aus den Angriffen der Sophisten hervorgegangen, deren dialektische Kunst darin bestand, immer auf das Nebensächliche abzuspringen; deshalb betont A. das „An sich“ so häufig, während es der heutigen Welt als selbstverständlich und überflüssig erscheint.

[258]) Der Text dieser Stelle ist wahrscheinlich verdorben und schwer zu verbessern. Im Allgemeinen ist nicht viel daran verloren; man sieht, dass A. sagen will: Wenn Die, welche die Elemente suchten, sie von dem Seienden als solchem suchten, so müssen wir auch die Anfänge von dem Seienden als solchem suchen. — Dieser Gedanke ist trivial; er ist auch deshalb auffallend, weil A. beinahe durchgängig die Elemente synonym mit den Anfängen und Ursachen gebraucht.

nicht blos gleichnamig,[259]) sondern so wie das Gesunde in allen seinen Bedeutungen auf die Gesundheit sich bezieht, sei es, dass sie dadurch geschützt wird oder bewirkt wird, oder dass es das Zeichen der Gesundheit ist, oder dass es für die Gesundheit empfänglich ist. Auch das Aerztliche verhält sich so zur Arzneikunst; denn man nennt etwas ärztlich, wenn es diese Kunst besitzt, oder wenn es dazu dienlich ist, oder wenn es das Werk dieser Kunst ist, und in dieser Weise kann man auch noch Anderes der Art anführen.[260]) So wird also auch das Seiende in vielfachem Sinn gebraucht, aber immer in Beziehung auf einen Anfang. Denn Manches wird so genannt, weil es ein Selbstständiges ist;[261]) Anderes, weil es ein Zustand des Selbstständigen ist; Anderes, weil es der Weg zu dem Selbstständigen ist, oder weil es der Untergang oder die Beraubung oder die Beschaffenheit oder das Erzeugende des Selbstständigen oder eines von ihm Ausgesagten ist, oder weil es die Verneinung eines solchen oder eines Selbstständigen ist. Deshalb sagt man auch, dass das Nicht-Seiende das Nicht-Seiende ist.[262]) So wie nun von allem Gesunden nur eine Wissenschaft besteht, so verhält es sich auch mit allem Anderen; denn

---

[259]) Gleichnamig heissen bei A. Dinge, welche den gleichen Namen haben, aber sachlich so verschieden sind, dass sie nicht zu derselben Gattung gehören. Dieses Gleichnamige findet nach A. bei dem Seienden nicht statt; es hat zwar dieses Wort verschiedene Bedeutungen, aber sie beziehen sich alle auf eine Natur oder Gattung.

[260]) Die Biegsamkeit der griechischen Sprache liess dies noch viel deutlicher hervortreten als bei der deutschen Sprache, wo das eine Wort sich schon mehr verändert, wenn damit verschiedene Beziehungen ausgedrückt werden sollen.

[261]) A. sagt *ουσια;* er versteht hier darunter das Selbst-Seiende, was keines Anderen bedarf, um zu bestehen.

[262]) Dieses Beispiel zeigt, dass A. hier schon mit dem blossen Worte „Sein" sich begnügt; denn sachlich kann das Nicht-Seiende nicht als Seiendes gelten; die Kopula ist *(ἐστιν)* bedeutet überdem hier nicht das Sein, sondern nur die Verbindung oder die Einheitsform zwischen Subjekt und Prädikat (B. I. 21).

es ist die Sache einer Wissenschaft, nicht blos das zu einem Gegenstande Gehörende, sondern auch das, was in Beziehung auf seine Natur steht, zu untersuchen; denn auch dies gehört in gewisser Art zu ihm. Es ist also klar, dass es auch nur einer Wissenschaft zukommt, das Seiende als solches zu untersuchen.[263]) Ueberall geht die Wissenschaft hauptsächlich auf das Erste, von dem das Andere abhängt und seine Bezeichnung erhält. Ist dies nun das selbstständig Seiende, so muss auch der Philosoph die Anfänge und die Ursachen dieses Seienden inne haben. Für jede Gattung von Dingen giebt es aber nur eine Wahrnehmung und eine Wissenschaft; so untersucht die eine Sprachlehre alle Worte. Deshalb hat auch nur eine Wissenschaft, als die allgemeine, alle Arten des Seienden, und die Theile dieser Wissenschaft haben die einzelnen Arten des Seienden zu untersuchen.[264]) Sind nun das Seiende und die Eins dasselbe und eine

---

[263]) Mit diesem Grunde erledigt also A. hier die in Buch 3, Kap. 2 im Eingang aufgestellte Zweifelsfrage: ob die Untersuchung der Anfänge die Aufgabe einer oder mehrerer Wissenschaften sei. Die Schwäche dieser Beweisführung liegt auf der Hand; anstatt die dort gegen die Einheit aufgestellten Bedenken zu lösen, stellt A. einfach das Beispiel der Medizin als Beweisgrund für die Einheit auf, welches Beispiel schon vermöge der untergeordneten Stellung der Medizin gegenüber der Metaphysik letzterer nicht zur Stütze dienen kann. Dazu kommt, dass die Beziehungen eines Gegenstandes zu anderen so mannichfach und so weitreichend sind, dass dieser Grund viel zu viel beweist; denn dann umfasst jede einzelne Wissenschaft alle Dinge der Welt, da jedes Gebiet derselben mit den anderen Gebieten in einer Beziehung steht oder in eine solche Beziehung gebracht werden kann. Selbst die Wissenschaft von dem Sandkorn in der Wüste hat dann den Himmel und Gott und die Menschen zu ihrem Gegenstande.

[264]) Auch dieser Grund für die Einheit der Metaphysik ist schwach und überdem unklar. Unter „Gattung“ sind die einzelnen Gebiete der Wissenschaften zu verstehen; weshalb es aber da nur eine Wahrnehmung geben soll, ist unverständlich, und dass es nur eine Wissenschaft

Natur, weil sie einander begleiten wie Anfang und Ursache, wenn sie auch nicht dnrch einen Begriff dargelegt werden,[265]) so ist auch die Anzahl der Arten bei beiden dieselbe. Indess schadet es nichts, sie als gleich zu behandeln, ja es ist nützlich; denn es ist dasselbe, ob man sagt: „Ein Mensch“ oder „seiender Mensch“ oder „Mensch“, und die Verdoppelung in dem Satz: „Er ist ein Mensch,“ bedeutet dasselbe wie der Satz: „Er ist Mensch“.[266]) Offenbar trennt sich auch das Sein nicht von der Eins bei dem Entstehen und dem Vergehen, und die gleiche Bewandniss hat es mit der Eins. Wird also das Eine dem Anderen zugesetzt, so bedeutet dies bei ihnen dasselbe, und die Eins ist nichts von dem Seienden Verschiedenes. Auch ist das Selbstständige des einzelnen Dinges Eins nicht blos nebenbei, und ebenso ist es nicht blos nebenbei seiend. So viele Arten es von der Eins giebt, so viele giebt es auch von dem Seienden,[266b]) und

---

davon gebe, ist eben das, was bewiesen werden soll, also nicht als Axiom vorausgesetzt werden kann.

[265]) D. h. wenn sie auch nicht als identische Begriffe angenommen werden können, so sind sie doch immer beisammen; wo ein Seiendes ist, da ist auch die Eins, und umgekehrt. Die Eins bezeichnet nämlich hier die Einzelheit eines Seienden.

[266]) Die Verdoppelung liegt darin, dass das „ist“ und das „ein“ in dem ersten Satz zugleich, also Beides gleichsam doppelt ausgesagt wird; es wird, wie A. gleich bemerkt, damit nichts von den Sätzen ohne Verdoppelung Verschiedenes ausgesagt. — Diese Subtilitäten sind offenbar gegen gewisse Ausführungen der Sophisten gerichtet gewesen.

[266b]) Diese Gleichstellung des Seienden und der Eins hat A. von den Eleaten übernommen. Indem diese alle nähere Bestimmung von dem Seienden abhielten, war nur die Eins, als die Bezeichnung der Einzelheit des Seienden, das Einzige, was sich mit dem Seienden vertrug. Auch waren beide Bestimmungen, das Seiende und die Eins, gleich inhaltsleer, und so kam es, dass die Eleaten sie beide beinahe identifizirten. Es gehört dies zu den dialektischen Spielereien, in welchen die von der Beobachtung abgewendete griechische Philosophie sich gefiel

es ist Sache ein und derselben Wissenschaft, das Was dieser Arten im Allgemeinen zu untersuchen, also auch das dabei vorkommende Identische, Gleiche und Anderes dieser Art. Ziemlich alle Gegensätze lassen sich auf diesen Anfang [267]) zurückführen, wie ich in meiner „Auswahl der Gegensätze" näher dargelegt habe. [268])

Die Philosophie wird nun so viel Theile haben, als es Selbstständig-Seiendes giebt; eine muss also die erste sein, und eine zweite muss dieser folgen; denn das Eins und das Seiende sondert sich von vornherein in Gattungen, und deshalb werden die Wissenschaften diesen folgen. Denn der Philosoph verhält sich hier wie der Mathematiker; auch die Mathematik hat Theile und eine erste und eine zweite Wissenschaft, und so fort. [269]) Da ferner die Untersuchung der Gegensätze einer Wissenschaft zugehört, und der Eins die Vielheit gegenübersteht, so ist es auch Sache einer Wissenschaft, die Verneinung und Beraubung zu betrachten, weil auf beide Weise die Eins betrachtet werden kann, auf welche die Verneinung und die Beraubung geht (nämlich die einfache, dass einer Sache oder einer Gattung etwas nicht zukommt). Dort bei der Verneinung wird die Eins ausdrücklich in Gegensatz gestellt gegen das, was die Verneinung besagt (denn die

---

und eine tiefe Weisheit zu besitzen wähnte. An sich sind die Eins und das Seiende himmelweit von einander verschiedene Begriffe.

[267]) D. h. auf den Gegensatz der Eins und des Vielen.

[268]) Diese Schrift des A. ist nicht erhalten, und schon der alte Kommentator Alexander weiss nichts Näheres von ihr.

[269]) Indem A. hier anerkennt, dass die Philosophie wie jede andere Wissenschaft einen allgemeinen Theil hat, dem dann andere, das Besondere behandelnde Theile folgen, zeigt er selbst, dass diese hier so ausführlich behandelte Frage nach der Einheit der Metaphysik ein leeres Spiel ist; denn die Grenzen des Allgemeinen und Besonderen laufen so in einander, und es ist so rein beliebig, wo man das Allgemeine enden und das Besondere beginnen lassen will, dass diese Frage nach der Einheit sich nicht der vielen Worte verlohnt, die hier darauf verwendet worden sind.

Verneinung von etwas ist die Abwesenheit desselben); bei der Beraubung liegt aber eine besondere Natur zu Grunde, von der die Beraubung ausgesagt wird.[270]) Der Eins ist nun das Viele entgegengesetzt, also sind auch die Gegensätze der genannten Begriffe das Andere, das Unähnliche und Ungleiche und alles Weitere dieser Art, was über sie oder über das Viele und die Eins ausgesagt wird, zu der besagten Wissenschaft gehörig. Auch der Gegensatz gehört dazu; denn er ist ein Unterschied, und der Unterschied ist ein Anderssein.[271]) Da nun die Eins in vielerlei Bedeutung gebraucht wird, so wird dies auch mit den erwähnten Begriffen der Fall sein; aber dennoch gehört ihre Erkenntniss zu einer Wissenschaft; denn nicht die vielen Bedeutungen begründen verschiedene Wissenschaften, sondern dies ist nur dann der Fall, wenn die Begriffe nicht zu einem Gegenstande gehören, noch in Beziehung auf einen Gegenstand stehen. Da nun Alles auf ein Erstes zurückgeführt wird, wie z. B. Alles, was Eins genannt wird, auf eine erste Eins, so muss es sich auch mit dem Identischen und dem Verschiedenen und dem Gegentheiligen ebenso verhalten. Werden also diese für sich in verschiedenen Bedeutungen gebracht, so ist von ihnen sämmtlich anzugeben, in welchem Sinne sie in Bezug auf das Erste in jeder Kategorie ausgesagt werden; denn das Eine wird so genannt, weil es ein solches Erstes hat, das Andere, weil es dasselbe bewirkt, und so fort in verschiedenem Sinne. Es ist also klar, dass, wie bei der früheren Darstellung dieses Zweifelfalles gesagt worden, die Untersuchung über diese Punkte und über das Selbstständig-Seiende nur einer Wissenschaft zukommt. Dies war das

---

[270]) Unter „Verneinung" ist das rein Kontradiktorische (z. B. nicht-sehend), unter „Beraubung" das Konträre (blind) gemeint.

[271]) Mit diesen Betrachtungen ist die zweite Aporie (Buch 3, Kap. 2) erledigt, nämlich die Frage, ob die Metaphysik es blos mit den Anfängen des Seins oder auch mit den Anfängen des Wissens (Philosophie des Wissens) zu thun habe. Die Gründe bestehen auch hier in blossen Behauptungen, die nicht mehr Werth haben wie die Gründe der Gegner, welche A. im 3. Buche angeführt hat.

eine von jenen Bedenken. — Der Philosoph muss ferner über Alles seine Untersuchung ausdehnen können. Denn wer sonst als der Philosoph hat zu betrachten, ob der Sokrates und der sitzende Sokrates ein und dasselbe sind?[272]) und ob Eins Einem entgegengesetzt ist, und was das Entgegengesetzte ist, und in wie vielen Bedeutungen es gebraucht wird. Dasselbe gilt auch für das Uebrige dieser Art. Da nun diese Bestimmungen als solche der Eins als Eins und dem Seienden als Seiendem zukommen, und nicht insofern sie Zahlen oder Linien oder Feuer sind, so hat jene Wissenschaft offenbar sowohl das Was als die daraus folgenden zugehörigen Bestimmungen zu erforschen. Auch fehlen Die, welche hier forschen, nicht deshalb, weil dies nicht zur Philosophie gehört, sondern weil sie von dem Selbstständig-Seienden, was doch das Frühere ist, nichts verstehen. So wie die Zahl als Zahl ihre eigenthümlichen Bestimmungen hat, nämlich das Ungerade und das Gerade, die Uebereinstimmung, die Gleichheit, den Ueberschuss und das Zu-Wenig, und wie diese Bestimmungen an sich und in Beziehung auf einander den Zahlen zukommen, und wie in gleicher Weise dem Festen, sowohl als bewegten wie als unbewegten, als schweren wie als gewichtlosen, andere besondere Bestimmungen zukommen, so hat auch das Seiende als Seiendes solche eigenthümliche Bestimmungen, und davon hat der Philosoph die Wahrheit zu erforschen.[273]) Ein Zeichen dafür ist auch, dass die Dialektiker und die Sophisten, welche beide als Philosophen gelten wollen (die

---

[272]) Hier geht A. auf die Erledigung der vierten Aporie über. Sokrates und der sitzende Sokrates bezeichnet den Unterschied des Wesentlichen und des blos nebenbei Hinzugetretenen (συμβεβηκος).

[273]) Auch diese vierte Aporie wird hier in derselben Weise wie die frühere erledigt; den Behauptungen der Gegner, wie sie in Buch 3 beigebracht worden, werden andere Behauptungen entgegengestellt; ein wirklicher Beweis für diese Behauptungen fehlt; A. appellirt dabei nur an die gewohnte Weise des Vorstellens, ganz so, wie Plato bei den Beweisen in seinen Dialogen an das sittliche Gefühl seiner Zuhörer appellirt. Dies gilt auch von dem gleich folgenden Grunde.

Sophistik ist nur eine Schein-Weisheit, und die Dialektiker sprechen über Alles), beide das Seiende erörtern; was offenbar deshalb geschieht, weil es der Philosophie eigenthümlich angehört. Die Sophistik und die Dialektik bewegen sich mit der Philosophie in demselben Gebiete; letztere unterscheidet sich von der Dialektik nur durch die Stärke ihres Vermögens und von der Sophistik durch die Lebensziele, welche sie erstrebt. Die Dialektik macht nur Versuche, wo die Philosophie erkennt, und die Sophistik scheint nur Philosophie zu sein, aber ist es nicht.[274]) — Ferner ist von den Gegensätzen eine Art die Beraubung, und Alles wird auf das Seiende oder Nicht-Seiende und auf die Eins oder das Viele zurückgeführt, z. B. die Ruhe auf die Eins und die Bewegung auf das Viele. Beinahe Alle stimmen darin überein, dass das Seiende und das Selbstständige aus Gegensätzen bestehe; denn Alle stellen die Anfänge als Gegensätze auf; z. B. als das Ungerade und Gerade oder als das Warme und das Kalte, oder als das Begrenzte und Unbegrenzte, oder als die Freundschaft und den Streit. Alle diese Gegensätze sammt den übrigen gehen aber wohl auf die Eins und das Viele zurück, und diese Zurückführung mag hier als geschehen angenommen werden.[275]) Auch die Anfänge, selbst die, welche die anderen Philosophen gesetzt haben, fallen unter diese beiden Begriffe, und auch daraus erhellt, dass es nur einer Wissenschaft zukommt, das Seiende als solches zu untersuchen. Denn Alles ist entweder entgegengesetzt oder aus Entgegengesetztem; die Eins und das Viele sind aber die Anfänge des Ent-

---

274) Ueber den Aristotelischen Begriff der Dialektik ist Erl. 163 nachzusehen. Dialektik und Sophistik sind nach A. beide keine Philosophie; jene bewegt sich nur im Wahrscheinlichen (ἐνδοξον) und ist für die Erkenntniss der Wahrheit nach zu ungeübt; diese will nicht die Wahrheit suchen, sie will nur streiten und zweifelhaft machen; die Sophistiker haben deshalb ein anderes Lebensziel als die Philosophen.

275) A. hatte nämlich die weiteren Ausführungen über diese Fragen in der Erl. 268 erwähnten Schrift gegeben; deshalb mag er sie hier nicht wiederholen und bezieht sich nur darauf.

gegengesetzten. Beide gehören aber zu einer Wissenschaft, mögen sie nun in einer oder in mehreren Bedeutungen gebraucht werden, welches Letztere wohl das Richtige ist. Denn wenn man die Eins auch in vielen Bedeutungen gebraucht, so beziehen sich diese doch alle auf die ursprüngliche, und ebenso ist es mit dem Entgegengesetzten. Wenn daher das Seiende und die Eins auch nicht allgemein und nicht dasselbe bei Allem und nicht getrennt für sich sind, wie dies auch wohl nicht der Fall ist, und wenn sie auch das umfassen, was sich auf die Eins bezieht oder in der Reihe nachher kommt, so ist dies deshalb doch nicht Gegenstand einer anderen Wissenschaft, und deshalb hat auch der Geometer nicht das Gegentheilige oder den Zweck oder das Seiende oder die Eins oder das Identische oder das Verschiedene zu untersuchen, sondern er setzt diese Begriffe voraus. 276)

Es ist also klar, dass es einer Wissenschaft zukommt, das Seiende als solches und das ihm Einwohnende als solches zu untersuchen, und dass diese eine Wissenschaft nicht blos von dem Selbstständig-Seienden, sondern auch von den diesem einwohnenden früher genannten Bestimmungen zu handeln hat, also auch von dem Früheren und Späteren, von der Gattung und der Art, von dem Ganzen und den Theilen und Anderem dergleichen. 277)

---

276) D. h. er setzt voraus, dass diese Begriffe bereits in einer anderen Wissenschaft, nämlich in der Metaphysik erörtert und auf ihre Wahrheit geprüft worden sind. Der Geometer entnimmt sie von dort, um damit in seinem besonderen Gebiet weiter vorzuschreiten.

277) Die Ausführungen des A. in diesem Kapitel über die Einheit der von ihm gesuchten Wissenschaft gehören zu den trockensten und hohlsten Theilen des Werkes. Wie schon erwähnt, werden wirkliche Beweise für den Satz nicht beigebracht, sondern Alles bewegt sich in Behauptungen, die denen der Gegner einfach als das Wahre entgegengestellt werden, und wobei höchstens an die unter den Menschen herrschenden Vorstellungen appellirt wird. Da die ganze Frage über den Umfang und die Einheit einer Wissenschaft keinen Anhalt an dem Gegenstande hat, sondern sich lediglich nach den Rücksichten des Lehrers und des Schülers bestimmt, oder nach den zufälligen

Drittes Kapitel.

Es ist ferner zu sehen, ob die Untersuchung über die sogenannten Axiome in der Mathematik und die Untersuchung über das selbstständig Seiende in eine Wissen-

---

Zielen bestimmter Zeiten; da ferner, so wie das Seiende in einer stetigen Verbindung mit allem Anderen steht, und diese Uebergänge allmählich geschehen, so auch die Wissenschaften keine festen Grenzen sich stecken können, sondern eine jede von den Begriffen und Gesetzen der anderen Gebrauch macht, und es rein willkürlich ist, wie weit die Ausdehnung des allgemeinen Theils in das Besondere sich erstrecken soll: so erhellt, dass eine bestimmte Antwort auf die hier behandelte Frage gar nicht gegeben werden kann. A. erkennt selbst an, dass jede Wissenschaft sich in Theile sondert, und es nur Sache des Beliebens ist, ob man diese Theile als besondere Wissenschaften behandeln will oder nicht. — A. sieht in dem Seienden als solchem und in der Eins als solcher den Anhalt für seinen Beweis und für den Inhalt der Metaphysik. Allein da diese Begriffe beide das Leerste von Allem sind (Erl. 256), so kann auch die Metaphysik nur dann einen Inhalt gewinnen, wenn sie auf das mit eingeht, was diesem Seienden und dieser Eins nebenbei noch einwohnt, d. h. auf die *συμβεβηκοτα*. Dies erkennt A. selbst an; allein damit ist auch anerkannt, dass in diesen Nebenbestimmungen beider Begriffe keine sachliche Grenzlinie besteht, wo sie aufhören, Gegenstand der Metaphysik zu sein, und Gegenstand der besonderen Wissenschaften werden. A. will diese Grenze damit setzen, dass er bei diesen Nebenbestimmungen wieder den Gegensatz des „An sich“ und des „nebenbei Vorkommenden“ anwendet; allein dies ist entweder ein Widerspruch oder ein nutzloses Spiel, weil dieser Gegensatz sich für jede Nebenbestimmung bis in die besonderen Wissenschaften hinein aufstellen lässt.

Es wird also wohl richtig sein, was der Realismus behauptet, dass überhaupt zwischen Philosophie und den besonderen Wissenschaften keine sachliche feste Grenze besteht, und dass überhaupt der Umfang, den man einer

schaft gehört oder in verschiedene.[278]). Offenbar gehört nun die Untersuchung jener Axiome mit in die eine, und zwar in die Philosophie; denn diese Axiome gelten für alles Seiende und nicht blos für eine besondere Art desselben mit Ausschluss der anderen. Auch bedienen sich alle Forscher dieser Axiome, weil sie dem Seienden als solchem zukommen, und Alles ein Seiendes ist. Man bedient sich ihrer, soweit man sie braucht, d. h. so weit das Gebiet reicht, in dem man Beweise zu führen hat.

Wissenschaft geben will, nur durch persönliche, nicht durch sachliche Gründe bestimmt wird, und dass selbst die Ordnung und das System, in dem der Inhalt einer Wissenschaft vorgetragen wird, nicht sachlich, sondern nur durch die Schwäche der menschlichen Fassungskraft und die unzureichenden Mittel der Sprache bestimmt werden (B. I. 83). Von diesem Gesichtspunkt aus erklärt es sich dann auch, weshalb A. hier für seine Behauptungen keine wirklichen Beweise beibringen, sondern nur in willkürlichen Behauptungen und leeren, auf Alles anwendbaren Beziehungen sich bewegen kann.

[278]) A. erledigt hier die zweite Aporie, ob die Prinzipien des Beweises in die Metaphysik gehören. A. bejaht die Frage hier; allein trotzdem, kann man sagen, hat A. diese Fragen in seinen logischen Schriften, insbesondere in den beiden Analytiken und nicht in der Metaphysik abgehandelt und damit thatsächlich diese Frage verneinend beantwortet, zumal A. die Logik nicht zur Philosophie rechnet. A. sagt zwar hier im Fortgange, dass man die Analytik schon kennen müsse, wenn man an diese Fragen herantreten wolle; dies ist indess wohl nur so zu verstehen, dass die Logik die in dem menschlichen Denken stattfindenden Vorgänge und geltenden Gesetze der Wahrheit aufsucht und ihre Wirkungsweise beschreibt, aber die tiefere Frage, ob auch diese Gesetze und Axiome wirklich zur Wahrheit führen, bei Seite lässt. Die Logik hätte dann zu dem Wissen der Seele dieselbe Stellung wie die Naturwissenschaft zur Natur; für beide bliebe die Metaphysik die höher stehende erste Wissenschaft, welche diese letzten Fragen nach den Grundlagen des Seienden und der Erkenntniss zur Untersuchung zu ziehen hätte.

Da also klar ist, dass diese Axiome allem Seienden als solchem zugehören (denn sie sind das Gemeinsame für Alles), so fällt die Untersuchung über sie Dem zu, der das Seiende als solches erforscht. Deshalb versucht auch Keiner von Denen, welche besondere Wissenschaften behandeln, darüber, ob diese Axiome wahr sind oder nicht, etwas auszuführen; weder der Geometer noch der Arithmetiker thun es; nur einige Naturforscher thaten es, und zwar mit Recht, weil sie glaubten, dass sie allein die ganze Natur und das Seiende in Betracht zögen. Wenn aber über den Naturforscher noch ein Höherer steht (denn die Natur ist nur eine Art des Seienden), so wird diese Untersuchung vielmehr Dem gebühren, der das Allgemeine und das erste Seiende in Betracht nimmt; die Naturwissenschaft gehört wohl zur Weisheit, aber sie ist nicht ihr erster Theil.[279]) Wenn aber einzelne Philosophen

---

[279]) Auch diese Frage nach der Einheit der Philosophie des Wissens und des Seins (B. I. 95) ist eine sehr gleichgültige, weil diese Einheit auch hier lediglich von dem Belieben des Systematikers abhängt. Je nachdem man das System wählt und ordnet, kann die Untersuchung der höchsten Begriffe und Gesetze des Wissens mit der der höchsten Begriffe und Gesetze des Seins in eine Wissenschaft gezogen oder in verschiedene gestellt werden. Wenn übrigens der Gegenstand hierauf irgend einen Einfluss üben soll, so wäre eher das Gegentheil von des A. Meinung die Wahrheit. Die Begriffe und Gesetze des Wissens haben mit dem Seienden gar nichts gemein; sie dienen allerdings zur Erkenntniss dieses Seienden und sind die unentbehrlichsten Hülfsmittel, um den Inhalt des Seienden zu erfassen; allein trotzdem sind sie ihrer Natur nach durchaus davon unterschieden und sind vielmehr der Reihenfolge nach noch vor die Metaphysik, als die Wissenschaft der höchsten Begriffe und Gesetze des Seienden, zu stellen. Deshalb behandelt sie auch A. in seinen logischen Schriften, namentlich in den zwei Analytiken, die nach seiner Auffassung nur die Vorschule zur Philosophie bilden, da letztere sich nur mit dem Seienden zu beschäftigen hat. Das, was A. hier zur Rechtfertigung seiner Ansicht beibringt, sind eben Gründe, wie man sie immer bei solchen Fragen auffinden kann. Da die Ein

es versuchen, die Wahrheit dieser Axiome zu ermitteln, und inwiefern sie zuzulassen seien, so geschieht dies aus Unkenntniss der Analytik, die man schon kennen muss, wenn man an jene Fragen herantritt, und man darf nicht erst davon sich unterrichten, während man sie schon erörtert. Es ist also klar, dass es dem Philosophen und Dem, der dieses ganze Seiende, wie es geworden, in Betracht zieht, zukommt, auch die Anfänge der Beweise zu untersuchen. Es geziemt sich nun, dass der beste Kenner eines Gebietes auch die zuverlässigsten Anfänge seines Gegenstandes anzugeben wisse; deshalb muss auch der beste Kenner des Seienden als solchen die zuverlässigsten Anfänge von allen Dingen angeben, und dies ist der Philosoph. Derjenige Anfang ist aber der zuverlässigste, über den man sich unmöglich täuschen kann; zugleich muss dieser auch der am besten erkennbare sein (denn in dem, was man nicht kennt, täuscht man sich) und ohne Voraussetzungen sein. Denn das, was Derjenige haben muss, der überhaupt erkennen will, ist keine willkürliche Annahme, und das, was Derjenige wissen muss, der etwas erkennen will, das muss er schon mit hinzubringen. Dass ein solcher Anfang der zuverlässigste ist, ist klar; welcher es aber ist, soll nun ermittelt werden.[280])

---

heit der Wissenschaft keine sachliche Grundlage hat, so sind die Beziehungen, aus denen eine solche Einheit sich rechtfertigen lässt, unerschöpflich, und es kann deshalb nicht auffallen, dass man hier für das Pro wie für das Kontra Gründe ohne Ende zur Hand hat.

280) A. bereitet mit dieser Ausführung den Uebergang zur Untersuchung jenes Fundamentalsatzes der Erkenntniss vor, wonach das sich Widersprechende nicht ist. Mit dieser Untersuchung beschäftigt er sich in dem nächsten Kapitel. — Der Realismus erkennt zwei solche Fundamentalsätze an: 1) Das Wahrgenommene ist, und 2) Das sich Widersprechende ist nicht (B. I. 68). Erst beide Sätze vereint führen zur Wahrheit; der erste allein führt zu dem Inhalt des Seienden; ohne Wahrnehmung, mit dem blossen Denken ist kein Seiendes zu erfassen; der zweite Satz reinigt dagegen diesen wahrgenommenen Inhalt von dem daran hängenden Unwahren. Für die Erkenntniss sind deshalb beide Sätze untrennbar, und alle

Dass etwas ein und demselben in derselben Beziehung zugleich zukomme und nicht zukommen könne, ist unmöglich. Wenn ich zu diesem Satze noch einige nähere Be-

---

Unwahrheit im Leben und in der Wissenschaft hat ihre Quelle lediglich darin, dass nur einer dieser beiden Fundamentalsätze ohne den anderen benutzt wird. — A. dagegen kennt nur den einen Fundamentalsatz, dass das Widersprechende nicht ist. Er erkennt richtig die hohe Gewissheit, welche diesem Satze innewohnt, allein A. täuscht sich gänzlich über die Wirksamkeit dieses Satzes; er verkennt, dass mit demselben das Wissen keinen Inhalt gewinnen kann, und dass er nur dazu dient, einen bereits vorhandenen Inhalt auf seine Wahrheit durch Vergleichung mit anderen bereits gefundenen Wahrheiten zu prüfen. A. meint, aus diesem Satze auch einen Inhalt ableiten zu können. Dies ist der grosse Irrthum, der sich durch die Philosophie bis auf den heutigen Tag fortgeschleppt hat. A. bemerkte richtig, dass der Syllogismus bei den Beweisen auf dem Satz des Widerspruchs beruht, und da nach A. durch den Syllogismus das Wissen vermehrt wird, so kam er dadurch zu der Meinung, dass der Satz des Widerspruchs auch den Inhalt des Wissens vermehren könne. Allein A. übersah, dass die Konklusion des Syllogismus höchstens der Form nach etwas Neues sagt, dass aber in Wahrheit der Inhalt der Konklusion schon in den beiden Prämissen und zwar so deutlich enthalten ist, dass im gewöhnlichen Leben die Konklusion als selbstverständlich gar nicht besonders gezogen und ausgesprochen, sondern für eine Pedanterie der Schule gehalten wird. Die Prämissen können aber nicht durch den Satz des Widerspruchs erlangt werden.

Uebrigens ist auch die Fassung des Satzes des Widerspruchs, wie sie A. hier als das Ergebniss der reiflichsten Erwägung bietet, durchaus fehlerhaft. Schon Kant hat gerügt, dass in dieser Formel das „Zugleich“ nicht entbehrt werden könne, obgleich es ein empirischer Begriff sei, der sich für einen solchen a priori aller Erkenntniss zu Grunde liegenden Satz nicht schicke (B. II. 179). Dessenungeachtet ist die Fassung, die Kant vorschlägt, nicht besser; auch in dieser ist die Zeit, nur etwas mehr verhüllt, darin geblieben. Der Grund, weshalb weder A.

stimmungen hinzufüge, so geschieht es nur in Rücksicht auf einige logische Bedenken. Dieser Satz ist von allen Anfängen der zuverlässigste, und er enthält die angegebenen Merkmale. Es ist unmöglich, dass irgend etwas als solches sein und nicht sein kann; dennoch soll Heraklit nach Einigen dies behauptet haben; indess braucht man ja das, was Jemand ausspricht, nicht nothwendig als seine wahre Meinung zu nehmen. Wenn also das Entgegengesetzte nicht zugleich in demselben Gegenstande sein kann (bei welchem Satze die gewohnten Zusätze noch hinzuzunehmen sind),[281] und wenn es entgegengesetzte Aussprüche sind, wenn der eine dem anderen widerspricht, so ist klar, dass derselbe Gegenstand nicht zugleich sein und nicht sein kann.[282] Denn Der, welcher dies irrthümlich annähme, hätte gleichzeitig die entgegengesetzten Ansichten. Deshalb gehen alle Beweise

---

noch Kant noch viele Andere die Zeit oder das Zugleich aus diesem Satz beseitigen können, liegt darin, dass sie den Widerspruch nur als Widerspruch zweier Prädikate eines Subjekts fassen; dann kann natürlich das „Zugleich" nicht wegbleiben; denn ein Subjekt kann nach einander entgegengesetzte Prädikate annehmen. Will man deshalb das „Zugleich" beseitigen, so muss man vor Allem diese Form beseitigen. Dann lautet der Satz des Widerspruchs: A ist Nicht-A (Roth ist Nicht-Roth, Mensch ist Nicht-Mensch). Hier ist kein Zugleich nöthig, und doch ist diese Formel die reinste und zugleich einfachste. Das Weitere ist ausgeführt Ph. d. W. 154.

Der weitere Zusatz in der Formel des A.: „in derselben Beziehung", hängt mit den Angriffen der Sophisten gegen diesen Satz zusammen, welche die verschiedenen Bedeutungen und Beziehungen eines Wortes benutzten, um diesen Satz anzugreifen; dem soll hier entgegengetreten werden.

281) Wie sie in der oben aufgestellten ausführlichen Formel enthalten sind.

282) Die Formel in dieser Fassung ist gleich der früheren, nur nicht so allgemein; dort wurde jedes widersprechende Prädikat für unmöglich erklärt; hier werden diese Prädikate auf das Sein und Nichtsein beschränkt.

auf diesen Satz als den letzten zurück, und dieser Satz ist von Natur der Anfang aller andern Axiome.[282b)]

Viertes Kapitel.

Es giebt indess Einige, die, wie gesagt, behaupten, es sei möglich, dass ein und dasselbe sei und nicht sei, und dass man dies glauben könne; auch viele Naturphilosophen[283)] machen von dieser Ansicht Gebrauch. Ich habe indess jetzt angenommen, dass es unmöglich sei, Etwas könne zugleich sein und nicht sein, und habe damit gezeigt, dass dies der zuverlässigste Anfang von Allem ist.[284)] Manche wollen auch dies aus Mangel an Einsicht beweisen, denn ein solcher Mangel ist es, wenn man nicht weiss, welche Sätze eines Beweises bedürfen und welche nicht. Ueberhaupt ist es unmöglich, Alles zu beweisen; denn dies ginge in das Endlose, und es käme dann gar kein Beweis zu Stande. Wenn nun irgend ein Satz keines Beweises bedarf, so kann man schwerlich einen angeben, der mehr dazu geeignet wäre.[285)] Indess lässt sich auch

---

[282b)] Wie weit dies richtig ist, und ob namentlich die mathematischen Axiome sämmtlich (z. B. Gleiches zu Gleichem giebt Gleiches) auf den Satz des Widerspruchs zurückgeführt werden können, bedarf einer viel tiefer gehenden Untersuchung, als die hier gegebene; A. ist sie schuldig geblieben; sie würde ihn dahin geführt haben, dass der Satz des Widerspruchs überhaupt keinen Inhalt verschafft, sondern nur zeigt, dass von zwei bereits vorhandenen Sätzen einer falsch sein müsse.

[283)] Damit sind Demokrit und Empedokles mit ihren Anhängern gemeint; man sehe Kap. 5.

[284)] Dies ist eine leere Phrase; die innere Gewissheit und Nothwendigkeit, welche diesem Fundamentalsatze innewohnt, kann jeder Einzelne nur an sich selbst erfahren; er muss empfinden, dass sein Denken sich diesem Gesetze nicht entziehen kann; einen andern Weg dazu giebt es nicht.

[285)] A. bemerkt hier mit Recht, dass der Satz des

bei diesem Satz seine Unmöglichkeit wenigstens mittelst Widerlegung des Gegners darthun, sobald nur dieser über-

---

Widerspruchs unbeweisbar sei; sein Grund dafür ist indess nur ein äusserlicher; er meint, dass man ohnedem mit dem Beweisen nicht zu Ende kommen könnte. Jeder Obersatz eines Beweises verlangt nämlich wieder einen Beweis, und dies nähme somit kein Ende. Allein dies würde nur zu der Unmöglichkeit führen, dass man durch den Syllogismus Etwas beweisen könne. Ein solcher Zustand ist aber kein Widerspruch, und deshalb kann damit die Nothwendigkeit eines Anfangs nicht begründet werden. Genauer aufgefasst, ist indess dieser Grund hier auch nicht einmal zutreffend. Der Satz des Widerspruchs dient nicht zur Begründung des Obersatzes, sondern setzt die Wahrheit beider Prämissen vielmehr voraus und dient nur der Konklusion; nur diese ruht in ihrer Wahrheit und Gewissheit auf dem Satz des Widerspruchs, weil diese Konklusion bereits implicite in den Prämissen enthalten ist. Deshalb wird die unendliche Reihe der Beweise durch den Satz des Widerspruchs gar nicht beseitigt, wie denn überhaupt die Prämissen eines Schlusses einen Inhalt setzen, der nie aus jenem Satze abgeleitet werden kann. Der Grund, weshalb der Satz des Widerspruchs durch den Syllogismus nicht bewiesen werden kann, ist also nicht der, dass dies zu einer unendlichen Reihe führte, sondern dass schon jeder einzelne Syllogismus den Satz des Widerspruchs voraussetzt und ohne ihn gar nicht zu Stande kommen kann. — Es giebt indess auch noch eine tiefere Begründung für die Unbeweisbarkeit dieses Satzes, welche auf dem Gegensatze von S e i n und W i s s e n ruht. Wenn der Inhalt in beiden, das Wissen als wahres vorausgesetzt, derselbe ist, und der Unterschied beider nur in der Form liegt, welche diesen Inhalt durchdringt und durchzieht, so erhellt, dass der Vorgang, welcher den Uebergang des Inhalts aus der Seinsform in die Wissensform vermittelt, weder in der reinen Seinsform, noch in der reinen Wissensform sich bewegen kann; er gleicht dem elektrischen Funken, der aus einem Pol (dem des Seins) in den andern (dem des Wissens) überspringt. Ist dies, so kann dieser Vorgang und Uebergang nie mit dem Wissen erfasst werden, und wenn dennoch auf diesem Vorgange alle Wahr-

haupt eine Aussage macht. Thut er dies nicht, so wäre es lächerlich, mit Gründen gegen Denjenigen vorzugehen, der selbst keinen Grund dafür beibringt, dass es sich anders verhalte; denn ein solcher Gegner gliche hierbei nur noch einer Pflanze.[286]) Das widerlegende Beweisen

---

heit (welche nur diese Identität des Inhalts im Wissen und im Gegenstande ist) beruht, so erhellt, dass dieses Fundament der Wahrheit auch nicht bewiesen werden kann; denn alle Beweise bewegen sich nur innerhalb des Wissens; der Obersatz ist bei dem deduktiven Beweise bereits ein allgemeines Wissen, und das Einzelne ist bei dem induktiven Beweise bereits ein Wahrgenommenes, d. h. in das Wissen Uebergeführtes. Somit blieb der Natur nur übrig, wenn überhaupt eine Uebereinstimmung unter den Menschen in Bezug auf das Wissen bestehen sollte, die allgemeine Anerkennung der Fundamentalsätze an ein anderes Mittel als den Beweis zu knüpfen, und dies ist in der Weise geschehen, dass den beiden Fundamentalsätzen der Erkenntniss Niemand in seinem Denken und Fürwahrhalten sich entziehen kann, d. h. dass sie mit Nothwendigkeit innerhalb seines Wissens und Denkens sich geltend machen. Deshalb bildet diese Nothwendigkeit eine besondere Wissensart, das nothwendige Wissen, während im Sein keine Nothwendigkeit besteht, sondern erst durch das Denken des Menschen dahin übertragen wird. (B. I. 62; Ph. d. W. 354.)

[286]) Trotz dem, dass A. die Unbeweisbarkeit des Satzes des Widerspruchs anerkennt, lässt er dennoch in diesem langen Kapitel eine Reihe von indirekten Beweisen desselben folgen. Allein auch der indirekte Beweis muss sich des Syllogismus bedienen, und die Beweiskraft jedes Syllogismus beruht bereits auf dem Satze des Widerspruchs; es ist also ganz vergeblich, auf dem indirekten Wege hier das erreichen zu wollen, was auf dem direkten nicht möglich ist. A. erkennt dies auch selbst an; deshalb ist sein Zweck in der folgenden Darstellung wohl nur der, die Verkehrtheiten und Lächerlichkeiten darzulegen, welche aus der Nicht-Anerkennung dieses Satzes hervorgehen. Man muss anerkennen, dass A. hier mit Geschick verfährt; allein für den Philosophen bleibt dergleichen doch ein werthloses Spiel, da alle diese Ver-

unterscheidet sich von dem eigentlichen Beweise dadurch, dass bei letzterem ein Obersatz anscheinend vorausgesetzt werden würde, während jenes sich nur mit der Widerlegung einer andern solchen Voraussetzung beschäftigt und nicht selbst beweist.[287] Man muss hierbei aber nicht mit der Forderung beginnen, dass der Gegner etwas als seiend oder nicht seiend behaupte (denn das könnte Jemand leicht als ein Beweisen aus einer Voraussetzung ansehen), sondern er solle nur für sich und für den Andern etwas bezeichnen; denn dies muss geschehen, wenn Jemand überhaupt sprechen will. Thut er dies nicht, so kann er keiner Rede pflegen, weder mit sich selbst, noch mit einem Andern; thut er es aber, so kann ein Beweis stattfinden;

---

kehrtheiten und Widersinnigkeiten, welche aus der Nicht-Anerkennung jenes Satzes sich ergeben, entweder nicht die gleich zwingende Gewalt auf die Seele ausüben, wie sie dem Satze des Widerspruchs an sich schon innewohnt, oder da sie nur Besonderungen dieses Satzes sind, die ihre schlagende Kraft lediglich aus ihm selbst entnehmen, also seine Kraft nicht verstärken können. — Die langen selbstverständlichen Ausführungen dieses Kapitels sind deshalb nur historisch zu rechtfertigen. Heraklit und die Sophisten, mit Protagoras an der Spitze, hatten die Gültigkeit dieses Satzes bereits mehr oder weniger in Zweifel gezogen; es war dies eine damals viel verhandelte Streitfrage in der Philosophie; auch Plato beschäftigt sich öfters damit, und so erklärt sich, dass A. auf jene Angriffe eine längere Entgegnung hier für nöthig hielt.

[287]) Dies ist wohl richtig, aber nicht genügend. Soll ein indirekter Beweis seinen Zweck erfüllen, also hier den Satz des Widerspruchs beweisen, so muss sein Obersatz eine Alternative mit dem direkt zu beweisenden Satz bilden; einer von beiden muss wahr sein. So kann man z. B. den Satz, dass jetzt Tag ist, auch indirekt dadurch beweisen, dass der Satz, jetzt sei Nacht, widerlegt wird. Diese Widerlegung ist aber nur deshalb zugleich ein Beweis für das Tag-sein, weil es neben Tag und Nacht kein Drittes giebt. A. übersieht hier dieses Erforderniss; deshalb führt sein Verfahren wohl dahin, dass die Behauptung des Gegners widerlegt wird, aber das letzte Ziel, dass das Andere die Wahrheit sei, wird nicht erreicht.

denn dann ist eine bestimmte Aussage vorhanden.[288]) Allein die Begründung liegt dann nicht Dem ob, der ihn widerlegen will, sondern Dem, der die Aussage macht; denn obgleich er die vernünftige Rede aufhebt, steht er doch Rede. Auch erkennt er durch solche Bewilligung an, dass etwas ohne Beweis wahr sein kann, so dass also nicht Alles sich so und auch nicht so verhält. — Es ist nun vor Allem als eine selbstverständliche Wahrheit klar, dass ein Name das Sein oder Nicht-sein von Etwas bezeichnet; also kann sich nicht Alles so und auch nicht so verhalten. Wenn ferner das Wort „Mensch" Eines bezeichnet, so sei dies „das zweifüssige Lebendige". Ich meine nämlich das „Eines bezeichnen" so: Wenn dies ein Mensch ist, so ist es gleichbedeutend mit „Mensch sein", wenn überhaupt ein Mensch besteht.[289]) Es macht hier auch keinen Unterschied, dass der Gegner sagt, das Wort bedeute Mehreres, wenn es nur etwas Bestimmtes ist; denn man könnte ja dann jedem dieser Begriffe einen besonderen Namen geben. Ich meine dies so: Wenn der Gegner das Wort sagte: Mensch bezeichne nicht blos Eines, sondern Vieles, und nur bei Einem davon gelte der Begriff: zweifüssiges Lebendiges, so kann man, wenn dann noch Mehrere in bestimmter Anzahl vorhanden sind, für jeden dieser andern Begriffe einen besondern Namen aufstellen.[290]) Wollte aber Jener behaupten, diese Be-

---

[288]) In der Forderung, dass der Gegner etwas Bestimmtes behaupte, liegt die List des Angriffs. Wenn der Satz des Widerspruchs nicht gilt, so hört alle Bestimmtheit auf; jedes Etwas ist alsdann auch ein Dieses und Anderes ohne Ende. Geht also der Gegner auf diese Forderung ein, so hat er sich damit schon widerlegt. Der Kern dieser Ausführung liegt also darin, dass A. zeigt, wie mit Verleugnung jenes Satzes alles Reden, ja alles Denken aufhört, weil schon das Denken die Bestimmtheit seines Inhalts nicht entbehren kann.

[289]) D. h.: Vorausgesetzt, dass überhaupt Menschen bestehen, so bezeichnet das Wort „Mensch" das, was in dem Begriff „Mensch-sein" enthalten ist.

[290]) Die Sophisten griffen den Satz des Widerspruchs zunächst in der plumpen Weise an, dass sie Worte mit verschiedenen Bedeutungen wählten; so kann man sagen:

deutungen wären zahllos, so findet offenbar keine Rede statt; denn wenn nicht etwas Bestimmtes bezeichnet wird, ist gar kein Bezeichnen vorhanden, und wenn die Worte nichts bezeichnen, so hört die Unterredung auf; ja in Wahrheit auch für ihn selbst; denn man kann nichts denken, wenn man nicht wenigstens Eines denkt. Ist dies richtig, so muss dem Gegenstand ein Name gegeben werden; der Name bezeichnet aber, wie im Anfang gesagt wurde, Etwas und Eines, und da ist es nicht möglich, dass „Mensch sein" dasselbe bezeichnet wie „Mensch nicht sein", wenn nämlich das Wort Mensch wirklich Eins bezeichnet und nicht blos von Einem ausgesagt wird.[291]) Denn das setze ich voraus, dass das Eine nicht blos die Eigenschaft von Einem bezeichnet; denn dann würden auch das Gebildete und das Weisse und der Mensch Eines bezeichnen, und Alles würde Eines sein, und es wäre Alles gleichbedeutend.[292]) Nur bei dem Gleich-

---

Der Stern ist nicht der Stern, wenn man mit dem ersten Wort Stern den Stern am Himmel und mit dem zweiten Wort den Ordensstern versteht. Hiergegen wendet sich A.; er will dies dadurch umgehen, dass er sagt, diese Vieldeutigkeit, die ja nur ein Zufälliges sei, lasse sich durch besondere Worte für jede Bedeutung beseitigen.

[291]) Einen zweiten Angriff stützten die Sophisten darauf, dass sie sich an die verschiedenen Eigenschaften eines Dinges hielten. Da jedes Ding mehrere solche hat, so ist die Rose z. B. roth und auch nicht roth; denn das Wohlriechende und das Weiche derselben ist ein Nicht-Rothes. A. kommt später noch ausführlicher auf diesen Einwand zurück; hier will er nur diesen Einwand überhaupt abhalten, indem er sagt, es handle sich hier nicht um Eigenschaften (nicht von einem Ausgesagten) sondern um ein selbstständig Seiendes (um Eines).

[292]) D. h.: wenn Eigenschaften und Selbstständiges als gleich behandelt werden, so verschwindet dieser wichtige Gegensatz in den Dingen völlig; es ist dann Alles Eins, d. h. selbstständig und auch blos Eigenschaft. Der Gegensatz von „gleichbedeutend" und „gleichnamig" ist Kap. 1 der Kategorien erklärt; bei jenen ist das Wort und die Sache oder Begriff derselbe; bei diesen nur das Wort oder der Name.

namigen kann es vorkommen, dass Etwas zugleich ist und nicht ist; z. B. wenn das, was wir Mensch nennen, Andere Nicht-Mensch nennen würden. Die Frage, um die es sich hier handelt, ist aber nicht die, ob das Sein und zugleich Nicht-Sein des Menschen dem Namen nach möglich, sondern ob es der Sache nach möglich ist. Bezeichnet nun Mensch und Nicht-Mensch kein Verschiedenes, so gilt dies auch für das Mensch-sein und Nicht-Mensch-sein;[293]) das Mensch-sein müsste also das Nicht-Mensch-sein sein, denn sie wären Eines. Denn dies bedeutet die Eins, dass, wie bei Gewand und Kleid, der Begriff derselbe ist. Sind sie also Eins, so bezeichnet: Mensch-sein und Nicht-Mensch-sein dasselbe. Aber es ist schon bewiesen, dass sie Verschiedenes bedeuten. Es ist also nothwendig, dass der Mensch, wenn dieser Begriff überhaupt Wahrheit hat, ein zweifüssiges Lebendiges ist; denn dies war es, was das Wort Mensch bezeichnete. Ist dies aber nothwendig, so ist es unmöglich, dass er nicht ein zweifüssiges Lebendige sei; denn das „nothwendig sein“ bezeichnet eben, dass es unmöglich ist, dass er nicht Mensch sei.[294]) Es geht also nicht an, dass man in Wahrheit zugleich sagen kann, dasselbe sei Mensch und sei nicht Mensch. Derselbe Grund gilt auch für das Nicht-Mensch-sein. Denn das Mensch-sein und das Nicht-Mensch-sein bezeichnen etwas Verschiedenes, ebenso wie das Weiss-sein und das Mensch-sein; ja in höherem Maasse, da der Gegensatz stärker ist.[295]) Wird der Gegner aber sagen, dass auch das Weisse ein und dasselbe wie Mensch bedeute, so kann nur das Frühere wiederholt werden, dass dann Alles und nicht blos das Entgegengesetzte Eins sein würde.[296]) Ist dies also nicht statthaft, so ergiebt sich

---

[293]) D. h. haben die verschiedenen Worte einen identischen Sinn, so sind auch ihre Begriffe oder ihr Gegenständliches (das Mensch-sein) ein Identisches.

[294]) Der Kern der Entgegnung des A. geht immer dahin, dass er den Gegner von den blossen Worten und Namen auf die Sache selbst herüberzieht, wo die Unmöglichkeit des Widerspruchs klar hervortritt.

[295]) Weil Mensch ein Selbstständiges (*ουσια*) ist, Weiss aber nur eine Eigenschaft (ein *ποιον*).

[296]) Man vergl. Erl. 292.

das Obige, wenn überhaupt der Gegner auf das Gesagte antwortet. Setzt er aber auf die einfache Frage auch ihre Verneinungen hinzu, so antwortet er nicht auf die Frage; denn es kann dasselbe Etwas Mensch und auch weiss und noch tausend Anderes sein; aber auf die Frage, ob man wahrhaft sagen könne, dies sei ein Mensch oder nicht ein Mensch, muss er eine Antwort geben, die Eines bezeichnet, und nicht hinzusetzen, dass es auch weiss und gross sei; denn die nebenbei vorhandenen Eigenschaften können bei ihrer grenzenlosen Zahl nicht durchgegangen werden; der Gegner muss sie alle angeben oder gar keine. Ebenso darf, wenn auch tausendmal dasselbe Mensch und Nicht-Mensch ist, doch auf die Frage, ob er Mensch ist, nicht geantwortet werden, dass er zugleich Nicht-Mensch ist, wenn er nicht alle andern nebenbei ihm zugehörenden Bestimmungen, sowohl die seienden als die nicht-seienden, mit angiebt, und thut er dies, so findet keine Rede statt. [297]

Ueberhaupt heben Die, welche dies behaupten, das Selbstständige und das Was in den Dingen auf; denn sie müssen behaupten, dass Alles nur aus nebenbei Vorkommendem bestehe, und dass das „Mensch-sein" oder „ein Lebendiges sein" nicht bestehe. [298] Denn wäre etwas der Art wie „Mensch sein", so wäre dies nicht „Nicht-Mensch sein" und auch nicht „Mensch nicht-sein", obgleich

---

[297]) Diese ganze Ausführung geht dahin, den Gegner bei dem selbstständig Seienden festzuhalten; er soll nicht mit Eigenschaften ausweichend antworten, wo man allerdings nach Erl. 291 mit einem gewissen Schein sagen kann, dass ein Gegenstand roth und zugleich nicht roth sei, indem unter nicht-roth eine seiner andern Eigenschaften neben dem Roth verstanden wird.

[298]) Indem die Gegner die Zulässigkeit des Widerspruchs auf die Eigenschaften beschränken, aber doch allgemein behaupten, dass das Widersprechende sei, so müssen sie das Selbstständige, was die Eigenschaften trägt, aufheben und Alles in Eigenschaften verwandeln, was nach A. nicht angeht, weil eben die Eigenschaften eines Selbstständigen bedürfen, von dem sie getragen werden müssen. Dass diese Ansicht falsch ist, ist bereits früher ausgeführt. (Erl. 165.)

es die Verneinungen von jenem sind.[299]) Denn Eines war es, was der Gegner bezeichnete, und dieses war das Selbstständige von Etwas. Aber das Selbstständige bezeichnen, heisst so viel, als sagen, dass die Sache nicht etwas Anderes ist. Wenn aber einem Gegenstande, dem das „Mensch sein“ zukommt, zugleich das „Nicht-Mensch sein“ oder das „Mensch nicht-sein“ zukommt, so wird er etwas Anderes sein. Die Gegner müssen also anerkennen, dass es keinen solchen Begriff gebe, sondern dass Alles nur ein „Nebenbei-Zukommendes“ ist; denn darin unterscheidet sich das Selbstständige von dem Nebenbei-Zukommenden; denn das Weisse kommt dem Menschen zu, weil er weiss ist, aber nicht weil er das Weisse ist.[300]) Wenn es aber nur solches Zukommendes giebt, so giebt es kein Erstes Allgemeines, da das Zukommende immer nur die Kategorie des von einem Andern Ausgesagten bezeichnet, und man müsste dann ins Endlose fortgehen.[301]) Dies ist aber unmöglich, da sich nicht mehr als zwei Begriffe mit einander verbinden lassen. Denn

---

[299]) D. h. wenn man auch zugeben wollte, dass bei den Eigenschaften die Bejahung und Verneinung (Roth und Nicht-roth) zugleich in einer Sache bestehen kann, so ist dies doch nicht bei dem Selbstständig-Seienden möglich; bei diesem könnten die Verneinungen nicht zugleich bestehen, „obgleich es Verneinungen sind“, d. h. obgleich bei den Eigenschaften die Bejahung und Verneinung zugleich besteht, und also, wenn dieser Satz allgemein wahr wäre, er auch für das Selbstständige gelten müsste.

[300]) Auch hier hält A. immer an dem Unterschied des Selbstständigen von seinen Eigenschaften oder Nebenbei-Vorkommendem fest. Bei Eigenschaften mag z. B. das Weiss und das Nicht-Weiss zugleich an einer Sache bestehen, indem hier das Nicht-Weiss eine andere Eigenschaft bezeichnet, aber das Selbstständige kann nicht so behandelt werden, und das Weiss kommt dem Menschen nur als Eigenschaft, nicht als Selbstständiges zu.

[301]) Jede Eigenschaft bedarf eines Andern, von dem sie die Eigenschaft ist; ist nun das Andere wieder eine Eigenschaft, so bedarf dieses von Neuem eines Andern zu seiner Stütze, und so fort ohne Ende.

ein Zukommendes kommt einem andern Zukommenden nur deshalb zu, weil beide ein und demselben Gegenstande zukommen. So ist z. B. das Weisse gebildet und das Gebildete weiss, weil beide dem Menschen zukommen; aber der „gebildete Sokrates“ ist nicht der Art, dass beide einem Dritten zukommen können. Wenn also das Zukommende bald auf jene, bald auf diese Weise ausgesagt wird, so kann von letzterer, wie von „dem weissen Sokrates“ nicht ohne Ende ein Weiteres ausgesagt werden, als wenn „dem weissen Sokrates“ noch etwas Anderes zukäme; denn aus Allem diesem wird kein Eines. Auch kommt dem Weissen nicht etwas Anderes zu, wie etwa das Gebildete; denn keines von beiden kommt dem Einen mehr als dem Andern zu; und es ist das so einander Zukommende von dem unterschieden worden, was so, wie „dem gebildeten Sokrates“ zukommt. Bei dieser letzten Art kommt das Zukommende nicht einem solchen zu, sondern so wie hier angegeben; mithin wird nicht Alles blos von einem Zukommenden ausgesagt, vielmehr muss auch Etwas sein, was das Selbstständige darstellt, und ist dies der Fall, so ist bereits nachgewiesen, dass Widersprechendes nicht zugleich von ihm ausgesagt werden kann. [302])

---

[302]) Diese Ausführung des A. ist theils pedantisch, theils schwer verständlich, wie das ganze Kapitel. Alles dreht sich um den Unterschied von Selbstständigem und blossen Eigenschaften. Bei letzteren will A. anscheinend es zulassen, dass widersprechende Eigenschaften bestehen können, indem eben unter der Verneinung z. B. des Weissen nur die andern von dem Weissen verschiedenen Eigenschaften, z. B. die Weichheit oder die Gestalt des Papierbogens, verstanden werden. Nur deshalb macht A. mit so grosser Umständlichkeit den Unterschied von Selbstständigem und blossen Eigenschaften geltend. Nun ist aber dieser Gegensatz nur eine Beziehungsform des Denkens, und zwar die bekannte von Substanz und Accidenz. Im Seienden giebt es keine Substanz, sondern nur Eigenschaften; das sie Tragende ist nur eine Einbildung; die Eigenschaften tragen sich einander selbst, und was man als tragenden Stoff bezeichnet, löst sich ebenfalls vollständig in Eigenschaften auf (Erl. 234). Damit fällt diese ganze Ausführung des A. — Aber auffallend bleibt

Könnte in Wahrheit alles sich Widersprechende von ein- und demselben ausgesagt werden, so wäre offenbar Alles nur Eins. Alsdann wäre ein Kriegsschiff und eine Mauer und ein Mensch ein und dasselbe; wenn man nämlich von jeder Sache etwas bejahen und verneinen könnte, wie die Anhänger der Lehre des Protagoras annehmen müssen.[303]) Denn wenn es Jemand vorkommt, dass ein

---

es, dass A. nicht näher auf den Einwand eingeht, wonach für Eigenschaften der Satz des Widerspruchs nicht gelten soll. Wenn die übrigen Eigenschaften eines Bogen Papiers neben seinem Weiss-sein als das Nicht-weiss bezeichnet werden können, so ist offenbar das Papier zugleich weiss und nicht-weiss; der Satz des Widerspruchs erlitte hiernach eine sehr erhebliche Beschränkung, welche seine sichere Anwendung sehr gefährden würde. Indess ergiebt sich bei näherer Betrachtung, dass, wie A. sagt, hier das Nicht-weiss nicht in derselben Beziehung wie das Weiss von dem Papier ausgesagt wird; d. h. die Negation verneint nicht das Weiss-sein des Papiers, sondern sie bezieht sich auf Anderes und drückt dies nur durch eine Beziehung auf das Weiss, d. h. verneinend, statt bejahend (z. B. weich, glänzend, viereckig) aus. — Auch dies zeigt, dass die Formel des A. für den Satz des Widerspruchs zu schwerfällig ist, wie in Erl. 280 ausgeführt worden.

[303]) Nach der Lehre des Protagoras, der zu den Sophisten gehört, ist der Mensch das Maass aller Dinge. Wahrscheinlich hat Protagoras dies nur von der Werthschätzung der Dinge verstanden, d. h. von ihrer Beziehung zur Lust und zu den sittlichen Gefühlen des Menschen. Dann hätte Protagoras eine tiefe Wahrheit ausgesprochen; ob er aber den Satz auch für das blosse Erkennen der Dinge hat behaupten wollen, kann bezweifelt werden; indess wurde schon im Alterthum dem Satze diese Ausdehnung gegeben, wie hier auch von A. geschieht, und zwar in der plumpesten Weise, wonach jedes subjektive Fürwahrhalten auch die objektive Wahrheit enthalten soll. In einem feinern und tiefern Sinne könnte Protagoras ungefähr das gemeint haben, was Kant behauptet, nämlich, dass alles Wissen des Menschen in feste subjektive Formen (Raum, Zeit und Kategorien) eingeklemmt ist, in welchen der Mensch allein die Dinge-an-sich erfassen und

Mensch kein Kriegsschiff ist, so ist er kein solches; aber er ist es auch, da auch das Gegentheil zugleich wahr ist. Es entsteht dann die Vermischung aller Dinge, die Anaxagoras behauptet, und es bleibt nichts Wahres.[304]) Vielmehr sprechen diese nur von dem Bestimmungslosen, und während sie meinen, von dem Seienden zu sprechen, sprechen sie vielmehr von dem Nicht-Seienden; denn das Bestimmungslose ist ein nur Mögliches, aber kein Wirkliches.[305]) Nichtsdestoweniger müssen diese Anhänger des Protagoras von Allem die Bejahung und die Verneinung aussagen; denn es wäre ungereimt, wenn jedem Gegenstande zwar die Verneinung seiner selbst zukommen sollte, aber nicht die Verneinung eines Andern, ihm nicht Zukommenden. Ich meine, wenn man z. B. wahrhaft sagen kann, dass der Mensch nicht ein Mensch ist,[306]) so ist er offenbar auch nicht ein Kriegsschiff. Kann nun die bejahende Aussage stattfinden, so gilt auch die verneinende; kann aber die bejahende nicht stattfinden, so findet doch die Verneinung des Andern noch eher statt, als die Verneinung seiner selbst. Findet aber diese Ver-

---

in sein Wissen überführen kann. Oder es könnte auch der Satz so verstanden werden, wie ihn selbst der Realismus anerkennt, indem auch dieser einräumt, dass alles Erkennen nur auf den beiden Fundamentalsätzen ruht, und deren Nothwendigkeit am Ende nur eine menschliche Nothwendigkeit ist, von der wir nicht wissen können, ob sie auch für andere Wesen besteht.

Bleibt man dagegen nur bei der plumpen Auffassung, in der A. den Satz des Protagoras nimmt, so verträgt er sich allerdings nicht mit dem Satz des Widerspruchs. Denn verschiedene Menschen können über dieselbe Sache das Entgegengesetzte für wahr halten, und sind diese Meinungen sämmtlich auch objektiv wahr, so wäre das Widersprechende zugleich wahr.

[304]) Nach Anaxagoras ist „Alles zugleich Alles"; d. h. Alles ist mit Allem gemischt, ein Chaos.

[305]) Das „Bestimmungslose" ist gleichsam das Unsagbare, ein Etwas, von dem gar keine Bestimmung ausgesagt werden kann, so dass schon das Etwas für dasselbe zu viel gesagt ist.

[306]) Nämlich nach dem Satze des Protagoras.

neinung statt, so gilt auch die Verneinung des Kriegsschiffes, und gilt diese Verneinung, so gilt auch die Bejahung.[307]) Diese Ergebnisse treten für Die hervor, welche eine solche Behauptung aufstellen und meinen, dass es nicht nothwendig sei, entweder zu bejahen oder zu verneinen. Denn wenn es wahr ist, dass der Mensch auch Nicht-Mensch ist, so wird er offenbar auch weder Mensch noch Nicht-Mensch sein; denn von jenen beiden sind dies die Verneinungen, und sollten jene beiden nur eine Aussage sein, so würde auch dieses Gegentheil nur eines sein. Ferner verhält es sich entweder mit Allem so, und das Weisse ist auch nicht Weiss und das Seiende auch nicht Seiend und die Bejahungen sind bei allem Andern mit den Verneinungen zusammen, oder dieser Satz gilt nur bei Einigem und bei Anderm nicht. Soll der Satz nicht für Alles gelten, so wäre für diese Fälle schon meine Ansicht anerkannt; soll er aber von Allem gelten, so fragt es sich wieder, ob von allen Bejahungen auch die Verneinungen und von allen Verneinungen auch die Bejahungen gelten, oder ob zwar von allem Bejahen auch das Verneinen gilt, aber nicht von allem Verneinen das Bejahen? Wäre das Letztere der Fall, so gäbe es dann endlich ein dauerhaftes Nicht-Seiendes und einen festen Ausspruch darüber, und wenn dieses Nicht-Sein gilt, so hat man auch etwas Unumstössliches und Erkennbares; denn die entgegenstehende Bejahung würde erkennbarer sein. Wenn dagegen überall, wo Bejahung Statt hat, auch die Verneinung gilt, so muss man entweder, um wahr zu reden, getrennt sprechen, z. B.: dass Etwas weiss ist, und dann: dass es nicht weiss ist; oder man muss anders verfahren. Ist nun jenes getrennte Sprechen kein wahres, so sagt der Sprechende Nichts, und es ist Nichts. Wie könnte aber das Nicht-Seiende ausgesprochen oder gedacht werden? Und Alles wäre dann Eins, wie ich früher gesagt habe, und ein und dasselbe wäre ein Mensch und ein Gott und ein Kriegsschiff und auch das Gegentheil davon.

---

[307]) Nämlich nach dem Satze des Protagoras. Die ganze Ausführung erscheint pedantisch, da aus dem Satze, dass alles Fürwahrgehaltene auch objektiv wahr sei, Alles dies schon von selbst folgt und nicht eines solchen schwerfälligen und breiten Beweises bedarf.

Denn wenn dies von Jedem gilt, so kann Keines von dem Andern sich unterscheiden; denn wäre dies, so würde dies ein Wahres und Besonderes sein. Nimmt man dagegen an, dass mittelst der Trennung man wahr reden könne, so tritt doch dasselbe ein. Dazu käme noch, dass Alle die Wahrheit sagten und Alle zugleich lögen, und dass Jeder von sich selbst zugäbe, dass er löge.[308]) — Auch erhellt, dass man mit einem solchen Menschen über nichts eine Untersuchung anstellen könnte; denn er sagte nichts. Denn er spricht nicht so oder nicht so, sondern so und nicht so; und auch dieses verneint er Beides, so dass er auch nicht einmal dieses und nicht dieses sagt. Wäre dem nicht so, so wäre schon etwas bestimmt. — Wenn ferner, im Fall die Bejahung wahr ist, die Verneinung falsch ist, und wenn, im Fall die Verneinung wahr ist, die Bejahung falsch ist, so kann nicht wahrhaft dasselbe zugleich behauptet und verneint werden. Doch würden die Gegner hier wohl einwenden, dass dies nur der vom Anfang ab aufgestellte Satz sei.[309]) — Ist ferner die

---

[308]) Diese Ausführung ist vorzüglich gegen Anaxagoras gerichtet, welcher behauptete, dass Alles mit Allem gemischt sei. An sich folgt aus diesem Satze nur, dass es kein Besonderes geben kann, sondern dass nur ein gleichartiger Brei oder ein Chaos in der Welt besteht; dagegen enthält der Satz keinen Widerspruch und kann deshalb nicht, wie A. versucht, als ein solcher aufgefasst werden, welcher das sich Widersprechende für wahr erklärt. Offenbar hat Anaxagoras eine Ungleichartigkeit der Mischung im Einzelnen zugelassen und dadurch das Besondere möglich gemacht und das Chaos beseitigt. In diesem Sinne stimmt der Satz mit der modernen Naturwissenschaft, welche auch annimmt, wenigstens als wahrscheinlich setzt, dass in den konkreten Gegenständen der Natur neben den in denselben zunächst hervortretenden chemischen Elementen auch Spuren von allen übrigen enthalten seien, welche sich der Beobachtung nur wegen ihrer Geringfügigkeit entziehen.

[309]) Nämlich der im Anfang des Kapitels aufgestellte Satz von der Unmöglichkeit des Widerspruchs; es wäre dieser Satz nur das zu beweisende Thema, aber nicht der Beweis desselben.

Meinung der Gegner die, dass Der, welcher annimmt, dass sich Etwas so verhalte oder nicht so verhalte, sich irre, und dass Der, welcher Beides annimmt, die Wahrheit rede? Wäre dies die Wahrheit, was soll es dann heissen, wenn man sagt, die Natur der Dinge sei eine solche? Ist es aber nicht die Wahrheit, sondern hat der Andere mehr Recht, so verhalten sich ja die Dinge in einer Weise, und dies wäre die Wahrheit und nicht zugleich auch die Unwahrheit. Wenn aber Alle in gleicher Weise lügen und die Wahrheit sprechen, so kann ein Solcher weder Worte aussprechen noch zusammenhängend reden, denn er sagt zugleich Etwas und sagt es auch nicht. Nimmt ein Solcher also nichts an, sondern glaubt er und glaubt er auch nicht, wie unterscheidet er sich da von einer Pflanze? Daraus vorzüglich erhellt, dass Niemand sich so verhält; weder die Andern, noch Die, welche diese Aussprüche thun. Denn weshalb geht ein Solcher nach Megara und verhält sich nicht lieber ruhig in der Meinung zu gehen? [310]) Oder weshalb geht er eines Morgens nicht gerades Wegs in den Brunnen oder in die Felsschlucht, wie es sich gerade trifft? weshalb nimmt er sich vielmehr anscheinend in Acht, als nur, weil er nicht glaubt, dass das Hineinfallen zugleich gut und nicht gut sei? Dies zeigt, dass er offenbar das Eine für besser als das Andere hält. Ist dies aber der Fall, so muss er auch dieses für einen Menschen und jenes nicht für einen Menschen und

---

310) A. beginnt hier mit einem neuen Grund gegen seine Gegner, den er aus der praktischen Thätigkeit ableitet. Dieser Grund ist zwar sehr verständlich und für sich einnehmend, allein er ist der schwächste von allen; denn die Gegner des Satzes werden nicht leugnen, dass in der Seele des Menschen ein Begehren und Verabscheuen in Folge von Vorstellungen, die auf die Lust und den Schmerz Bezug haben, bestehen, allein sie leugnen, dass dieses Begehren oder überhaupt das Gefühl ein Kriterium der Wahrheit sei; was ja auch A. selbst nicht behauptet. Es können also solche Meinungen über Besseres und Schlechteres in der Seele und ein daraus folgendes Handeln des Menschen bestehen, aber sie sind noch kein Beweis, dass dergleichen Unterschiede oder Bestimmtheiten auch in den Objekten bestehen.

dieses für süss und jenes für nicht süss halten. Denn er nimmt und sieht nicht Alles als gleich, wenn er in der Meinung, es sei besser, Wasser zu trinken und den Menschen zu sehn, diese aufsucht, was er nicht dürfte, wenn Mensch und Nicht-Mensch dasselbe wären. Aber, wie gesagt, es findet sich Niemand, der nicht vor dem Einen sich in Acht nähme und vor dem Andern nicht, und alle Menschen scheinen hiernach sich so zu verhalten; wenn auch nicht bei allen Dingen, so doch da, wo ein Besseres und Schlechteres stattfindet. Sollten sie dies aber nicht aus Erkenntniss, sondern nur in Folge der Meinung thun, so müsste man um so mehr sich um die Wahrheit bemühen, wie der Kranke und der Gesunde beide für die Gesundheit sorgen; der blos Meinende verhält sich nämlich zu dem Wissenden nicht in gesunder Weise rücksichtlich der Wahrheit.[311] — Gesetzt aber, dass wirklich Alles sich so und auch nicht so verhielte, so ist doch auch das Mehr und das Weniger in der Natur der Dinge enthalten; denn man kann nicht in gleicher Weise die Zwei und die Drei für gerade erklären, und der Irrthum ist nicht der gleiche, ob Jemand die Vier für eine Fünf oder für eine Tausend hält. Ist also nicht Alles gleich, so irrt offenbar der Eine weniger und spricht mehr wahr; ist aber das Mehr das Nähere, so muss es auch ein Wahres geben, und das Nähere ist ein mehr Wahres.[312] Und

---

[311]) Hier berührt A. den ihm in Erl. 310 entgegengestellten Einwand; die Widerlegung, welche A. ihm entgegenstellt, ist aber schwach. Man kann A. zugeben, dass, weil dies Vorziehen nur auf Meinungen beruht, man für die Wahrheit nach andern Stützen suchen müsse; aber folgt daraus, dass die Stütze des A., d. h. der Satz des Widerspruchs, anerkannt werden müsse? Es kann ja noch viele andere Wege zur Wahrheit geben!

[312]) Dieser Grund, von dem Mehr und Weniger, ist noch schwächer wie die frühern; denn die Wahrheit, als die Uebereinstimmung des Wissens mit dem Sein (Identität des Inhalts in beiden), hat keine Grade. Nur die Wahrscheinlichkeit hat solche, d. h. jenes Wissen, was selbst weiss, dass seine Gründe zur Wahrheit nicht zureichen. Ueberdem kann solches Wahrscheinliche in verschiedenen Graden bestehen, ohne dass deshalb die Wahrheit erreich-

giebt es auch kein unbedingt Wahres, so ist doch das Eine zuverlässiger und wahrhafter als das Andere, und wir hätten uns der unsinnigen Lehre entledigt, welche jede Bestimmtheit im Denken verhindert. [313])

Fünftes Kapitel.

Auf derselben Ansicht beruht auch die Lehre des

---

bar zu sein braucht. Es ist sophistisch, wenn A. das Mehr in ein Näheres umwandelt und daraus das Dasein des Zieles, d. h. der Wahrheit folgert.

[313]) Jeder Leser wird froh sein, dass er dies Kapitel beendet hat. Das Verfahren des A. darin gleicht einem Manne, der, um ein Gemälde, das in dem besten Tageslichte hängt, noch sichtbarer zu machen, es mit einer Menge brennender Kerzen umstellt, welche die Reinheit der Farben stören und durch ihre Menge die Klarheit des Erkennens aufheben. Alles, was A. an Widerlegungen seiner Gegner beibringt, ruht einmal, wie schon erwähnt, selbst auf dem Satze des Widerspruchs; sodann sind diese schwülstigen und zum Theil kaum verständlichen Ausführungen doch unendlich schwächer an überzeugender Kraft, wie der Satz des Widerspruchs in seiner Einfachheit unmittelbar. Dazu kommt, dass des A. Beweise sich selbst mehrfach als sophistische darlegen lassen (Erl. 311. 312), und dass eine Hülfe mit solchen Beweisen die Wahrheit des Satzes nur zweifelhaft machen muss.

Ueberblickt man den Inhalt des Kapitels, so sind es vorzüglich drei Wendungen, durch die A. seine Gegner zu schlagen sucht. 1) zeigt A., dass mit Aufhebung des Satzes des Widerspruchs alle Bestimmtheit des Denkens und Sprechens aufhöre, und dass jeder bestimmte Gedanke schon eine Beseitigung des Satzes enthalte. 2) zeigt A., dass, wenn einem Selbstständigen viele verschiedene Eigenschaften zukommen, dies den Satz nicht aufhebe. 3) zeigt A., dass schon in dem Vorziehen des Bessern und Vermeiden des Schlechtern im Leben ein Anerkenntniss des Satzes enthalten sei.

Protagoras; beide[314]) müssen nothwendig zugleich gelten oder nicht gelten. Ist nämlich alles Gemeinte und alles Erscheinende wahr,[315]) so muss Alles zugleich wahr und falsch sein;[316]) denn Viele haben einander entgegengesetzte Meinungen und glauben, dass Die, welche nicht gleicher Meinung sind, sich irren; woraus nothwendig folgt, dass ein und dasselbe ist und nicht ist, und wenn dies der Fall ist, so muss nothwendig jede Meinung wahr sein; denn die Irrenden und die in der Wahrheit Befindlichen haben entgegengesetzte Meinungen; und wenn sich dies so verhält, so werden Alle in der Wahrheit sein. Hieraus erhellt, dass beide Lehren denselben Gedanken enthalten.[317]) Man darf indess nicht gegen Alle dasselbe Verfahren beobachten; ein Theil bedarf der Verständigung, ein anderer der Gewalt.[318]) Alle, welche aus wissenschaftlicher Verlegenheit dieser Ansicht beigetreten sind, können von ihrem Irrthum leicht geheilt werden; denn man hat es bei ihnen nicht blos mit Worten, sondern mit Gedanken zu thun. Dagegen ist bei Denen, welche nur des Redens wegen so sprechen,[319]) die Widerlegung nur eine Heilung der in Lauten und Worten bestehenden Rede. Die Ersteren sind auf diese Ansicht, dass das Widersprechende und Gegentheilige zugleich sei, durch die sinnlichen Dinge gekommen, wo sie sahen, dass das Entgegengesetzte aus ein und demselben entsteht. Wenn es nun nicht angeht, dass Etwas, was nicht ist, entsteht, so

---

314) D. h. die Lehre des Anaxagoras und des Protagoras.

315) Wie der Sophist Protagoras behauptet.

316) Was die Lehre des Anaxagoras ist, der indess nur sagt, dass Alles in Allem gemischt sei.

317) Diese Ausführung, dass die Lehren des Protagoras und Anaxagoras beide auf dasselbe hinauslaufen, ist hier etwas verworren vorgetragen; die Gründe bedürfen mehrfach eine Umstellung, die indess der Leser leicht selbst ausführen kann.

318) D. h. der Gewalt einer mit logischer Nothwendigkeit zwingenden Widerlegung.

319) A. meint die Sophisten; bei ihnen bedarf es keiner Heilung ihrer Gedanken, weil sie das, was sie behaupten, selbst nicht glauben.

musste in dem Gegenstande vorher Beides [319b]) bestanden haben, und deshalb sagt auch Anaxagoras, dass Alles mit Allem gemischt gewesen sei; ebenso Demokrit; denn auch Dieser lässt das Leere und das Volle in gleicher Weise in jedem Theile bestehen, obgleich das eine davon das Seiende, das andere das Nicht-Seiende sein soll. Denen, welche diese Ansichten haben, erwidere ich, dass sie in einer Art Recht haben, in einer andern aber irren. Denn das Seiende wird in zweifachem Sinne ausgesagt; [320]) in dem einen kann Etwas aus dem Nicht-Seienden entstehen; [321]) in dem andern aber nicht; und ebenso kann ein und dasselbe zugleich Seiend und Nicht-Seiend sein; aber nicht in Beziehung auf dasselbe Sein; denn nur der Möglichkeit nach kann ein und dasselbe das Entgegengesetzte sein, aber nicht der Wirklichkeit nach. [322])

[319b]) D. h. das Entgegengesetzte. Es ist dies auch die Ansicht Plato's, welcher im Phädon diesen Satz zu seiner Unsterblichkeitslehre benutzt; er sagt da, der Tod entsteht aus dem Leben, folglich entsteht das Leben aus dem Tode. — Man bemerkt leicht, dass dieser Satz, der auch bei A. eine grosse Rolle spielt, nur in Beziehungen sich bewegt; wenn etwas warm wird, so kann es nicht schon vorher warm gewesen sein, d. h. es war vorher kalt. Die Wahrnehmung giebt hier die zeitliche Folge des Warmen nach dem Kalten; aber dass es aus dem Kalten entstehe, ist ein Zusatz des beziehenden Denkens.

[320]) Nämlich als Mögliches und Wirkliches.

[321]) Nämlich insofern das Mögliche als das Nicht-Seiende gilt. In dem Möglichen liegt nämlich immer das Sein und zugleich das Nicht-sein; dieses bildet das Wesen des Möglichen nach A.

[322]) Diese Auffassung des Möglichen als eines Seienden bildet eine der bedenklichsten Seiten in der Philosophie des A. Es wird dadurch ein Spiel und eine Biegsamkeit in die Wissenschaft und ihre Begriffe gebracht, welche der Festigkeit ihrer Gesetze grossen Abbruch thut. Schon hier zeigt sich dies, indem man mit Hülfe dieses Begriffes des Möglichen sogar die Zulässigkeit des Widerspruchs in das Gebiet des Seienden, nämlich des Möglich-Seienden einführen kann. Noch schlagendere Beispiele werden später kommen; namentlich macht A. in der

Auch muss ich von ihnen das Anerkenntniss fordern, dass es noch ein anderes selbstständig Seiendes in der Welt

---

Psychologie von diesen Kategorien den ausgiebigsten Gebrauch; aber er verwirrt nur dadurch, statt aufzuklären. — Man kann sich dagegen nur schützen, wenn man streng festhält, dass die Möglichkeit so wenig wie die Nothwendigkeit eine Bestimmung oder Eigenschaft innerhalb des *Seienden* ist; beide sind vielmehr nur Bestimmungen innerhalb des *Denkens* und bezeichnen eine besondere Art, irgend einen Inhalt zu *wissen*; sie sind aber niemals das Wissensbild eines Seienden. Von der Nothwendigkeit ist dies schon in Erl. 253, 286 ausgeführt; die Möglichkeit ist aber nur die Verneinung der Nothwendigkeit; sie gehört also ebenso wie diese nur dem Denken an; möglich ist eben Alles, was im Denken nicht nothwendig ist. Ein Seiendes kann z. B. dadurch nothwendig werden, dass es unter das Gesetz des Widerspruchs gebracht wird; so wird das Fallen dieses Steines nur für Denjenigen nothwendig, der weiss, dass die Erde alles Körperliche anzieht; wer dieses Gesetz nicht kennt, für den ist dies Fallen dieses Steines kein nothwendiges. Die Nothwendigkeit entsteht also erst durch die Subsumtion des Einzelnen unter die allgemeine Regel, d. h. durch die Nothwendigkeit, die dem Satz des Widerspruchs anhaftet. Deshalb ist Alles möglich, sobald ich die Regel oder das Gesetz aufhebe, unter der es steht, und aus der allein die Nothwendigkeit abfliesst. Deshalb ist, wenn ich von den Gesetzen der Natur absehe, Alles möglich, sofern es sich nur nicht widerspricht; und könnte auch dieses Denk-Gesetz beseitigt werden, so würde selbst der Widerspruch möglich. — Deshalb ist die Möglichkeit nur im Denken, nicht in dem Sein; sie gehört zu den Wissensarten, d. h. zu den unterschiedenen Weisen, wie *derselbe* Inhalt vorgestellt oder gewusst werden kann. Das Mögliche bezeichnet so wenig wie das Wirkliche eine *seiende* Bestimmung; ein Gegenstand erhält keinen inhaltlichen Zusatz, wenn er aus einem möglichen ein wirklicher oder nothwendiger wird. Deshalb sagt *Kant*, das *Sein* ist kein reales Prädikat der Dinge; dies klingt allerdings zunächst sehr paradox, ist aber in diesem Sinne richtig.

Ferner bezeichnen deshalb die Kategorien der Moda-

giebt, dem durchaus keine Bewegung und kein Vergehen oder Entstehen zukommt.[323]) In gleicher Weise sind Einige durch die Sinneswahrnehmungen darauf gekommen, dass alles Erscheinende die Wahrheit sei.[324]) Denn sie

---

lität, wie auch Kant anerkennt, nichts Gegenständliches, sondern nur die verschiedene Art, das Gegenständliche vorzustellen. — Ist dies nun die Wahrheit, so muss der hier von A. gebotenen Auffassung entschieden entgegengetreten werden. Einmal ist es falsch, dass Etwas nicht aus Nichts entstehen könne, vielmehr liegt in dem Begriff des Entstehens und Werdens gerade diese Bestimmung; wäre jener Satz wahr, so wäre alles Werden unmöglich. Ferner giebt es kein Möglich-Seiendes; das Mögliche gehört nur dem Wissen an. Ferner ist der Begriff des Möglichen nicht, dass es, wie A. sagt, zugleich das Sein und das Nicht-Sein enthält; vielmehr ist das Widersprechende auch nicht einmal als Eins zu denken. Das Mögliche ist vielmehr nur die Verneinung des Nothwendigen; mit dem Wegfall des Nothwendigen kann das Eine oder das Entgegengesetzte werden; es fehlt eben dann die zwingende Regel; aber das Mögliche ist nicht schon vor dem Werden und enthält deshalb nicht das Widersprechende bereits in sich. Damit bleibt die Geltung des Satzes des Widerspruchs in seiner vollen Allgemeinheit unerschüttert, und es ist die Gefahr abgewendet durch den falschen Begriff des Möglichen, das Widersprechende in das Denken und Sein einzuführen und damit alle Festigkeit der Erkenntniss und die Sicherheit der Wissenschaft zu untergraben, wie dies in der Hegel'schen Philosophie offen zu Tage tritt. A. benutzt dieses falsche Mögliche nur dazu, um für schwierige Fragen eine allerdings scheinbare Lösung zu gewinnen, während der richtige Begriff ihn weiter getrieben und zur Wahrheit geführt haben würde.

Im 9. Buche werden diese Begriffe des Möglichen und Wirklichen ausführlich von A. behandelt.

[323]) A. meint damit die Gottheit, welche nach ihm das allein wahrhaft Seiende ist. Das Weitere hierüber folgt im XII. Buche.

[324]) A. wendet sich nun zu der Frage über die Wahrheit der Sinneswahrnehmungen, während er bisher den

halten es für unziemlich, die Wahrheit von der grösseren oder geringeren Zahl der Behauptenden abhängig zu

---

Satz des Widerspruchs behandelt hatte. Es ist dies insofern von grossem Interesse, als daraus erhellt, dass A., ebenso wie der Realismus, anerkennt, dass der Satz des Widerspruchs allein zur Erkenntniss der Wahrheit und zu dem Aufbau der Wissenschaften nicht zureicht. Indess fehlt hier bei A. noch alle Klarheit und Zurückführung auf einen letzten Grundsatz. Er behandelt diese grosse Frage von dem Sein des Wahrgenommenen nur nebenbei; es ist ihm noch nicht klar, dass aller Inhalt des Seienden nur durch die Wahrnehmung in das Wissen übergeführt wird, und dass das Denken diesen Inhalt sich nicht selbst verschaffen kann, sondern von der Wahrnehmung zu übernehmen hat, und dass dem Denken nur die weitere Bearbeitung dieses Inhaltes zufällt. Nach A. kann vielmehr das Wesentliche des Seienden durch das Denken erfasst werden. Ebenso spricht A. in einseitiger Weise nur von der Sinneswahrnehmung; die Selbstwahrnehmung (B. I. 5) lässt er ganz bei Seite, obgleich sie mit der Sinneswahrnehmung ganz parallel läuft und sie das Sein innerhalb der Seele ebenso in das Wissen überleitet, wie die Sinneswahrnehmung das körperliche Sein. So gelangt A. nicht zu der reinen und scharfen Aufstellung des ersten Fundamentalsatzes, welchen der Realismus dahin formulirt, dass das Wahrgenommene ist oder existirt; ein Satz, aus dem sich dann im Verein mit dem zweiten Fundamentalsatz, dass das sich Widersprechende nicht ist, alle Wahrheit ableitet. Vielmehr bleibt die Wahrnehmung bei A. noch ein untergeordnetes und unzuverlässiges Mittel der Erkenntniss, und während A. auf der einen Seite sich viel mit Beobachten des Sinnlichen und Seelischen beschäftigt, verharrt er doch nach dem Vorgange Plato's in dem starren Gegensatz von Sinnlichem (*αἰσϑητον*) und Gedachtem (*νοητον*). Er anerkennt das wahre Sein nur in dem Letzteren, nicht in dem Sinnlichen, und er schwankt über die Natur des Wahrnehmens, ob es zur Wahrheit führe; er sucht sich da mit der bedenklichen Annahme mehrerer Arten von Seiendem und mit der Unterscheidung des Wirklichen und Möglichen zu helfen.

Die hier folgende Erörterung des A. zerfällt in zwei

machen, obgleich doch dasselbe dem Einen süss, dem Anderen bitter schmecke; denn wenn Alle krank oder Alle irrsinnig und nur Zwei oder Drei gesund oder verständig wären, so würden Letztere als Kranke und Irrsinnige gelten und die Anderen nicht. Ferner komme es nicht blos bei vielen Thieren vor, dass ihnen dasselbe entgegengesetzt erscheine, sondern auch bei den Menschen, und sogar derselbe Mensch habe über denselben Gegenstand nach seiner sinnlichen Wahrnehmung nicht immer dieselbe Meinung. Wer nun von Diesen Recht und Unrecht habe, sei unbekannt; denn Keines Ansicht sei mehr wahr als die andere, vielmehr ständen beide sich gleich.[325])

Theile; einmal prüft er den Satz: dass alles Erscheinende (d. h. Wahrgenommene) wahr sei, und dann den Satz: dass nichts Erscheinendes wahr sei, während doch die Wahrheit in der Mitte liegt. Die Erörterung selbst geschieht, wie sich zeigen wird, sehr oberflächlich, wie schon diese Spaltung der Frage in zwei falsche Gegensätze zeigt. Vor Allem fehlt aber dem A. die Erkenntniss, dass der erste Fundamentalsatz von der Wahrheit des Wahrgenommenen ebenso unerweislich ist, wie der zweite Fundamentalsatz von der Unwahrheit des sich Widersprechenden; dass vielmehr beide nur auf der Nothwendigkeit ruhen, mit der sie sich im Wissen geltend machen, und durch welche jeder verständige Mensch an diese Sätze in seinem Wissen und Denken gebunden ist.

[325]) A. behandelt hier die Sinnestäuschungen, insbesondere die, welche auf anormalen Zuständen der Sinnesorgane beruhen. Anstatt die normalen und anormalen Zustände dieser Organe durch anatomische und physiologische Beobachtungen festzustellen, woraus sich diese Täuschungen von selbst erklären und auf Naturgesetze zurückführen lassen, beachtet A. nur den Angriff gegen die Wahrheit des Wahrgenommenen, welcher sich gegen Die richtet, welche diese Wahrheit auf die Mehrzahl der einen Seite stützen. Allerdings fühlt man, dass diese Wahrheit nicht auf einen so äusserlichen Grund gestützt werden darf; aber die Unwahrheit der Sinnestäuschungen beruht auch nicht auf der geringeren Zahl Derer, welche sie erleiden, sondern darauf, dass ihr Ursprung aus der kranken Beschaffenheit der Organe nachgewiesen und da-

Deshalb sagt auch Demokrit, dass es entweder überhaupt nichts Wahres giebt, oder dass es wenigstens dem Menschen nicht erkennbar ist. Kurz, weil diese Männer die Sinneswahrnehmung für eine vernünftige Einsicht hielten, und jene sich ändert, so folgerten sie, dass das sinnlich Erscheinende das Wahre sei; deshalb wurden sowohl Empedokles wie Demokrit und alle Anderen Anhänger solcher Meinungen.[325b] Nach Empedokles wechselt mit dem Befinden auch die Einsicht; er sagt:

„Wie es die Gegenwart bringt, wächst die Ver-
und nunft den Menschen.“
an einer anderen Stelle sagt er:
„Wie sie leiblich sich wandelten um,
So kamen auch geistig jederzeit ihnen
Andre Gedanken.“

Auch Parmenides spricht sich ebenso aus; er sagt:

„Wie bei jedem der viel gewundenen Glieder beschaffen
Die Mischung; so auch sein Sinn. Denn das, was in allen und jedem
Menschen das Denkende ist, ist immer ein und dasselbe,
Nämlich der Glieder Natur. Doch das Mehrere ist der Gedanke.“[326]

Auch von Anaxagoras ist ein Ausspruch aufbehalten,

---

mit gezeigt werden kann, dass die Entstehung dieser Sinnestäuschungen selbst auf Naturgesetzen beruht. Anstatt den Angriff in dieser Weise zurückzuweisen, zieht A. es vor, die Sinneswahrnehmung selbst preiszugeben und nicht als eine vernünftige Einsicht anzuerkennen. Dies zeigt, wie unklar A. noch über die Quellen der Wahrheit und die beiden Fundamentalsätze der Erkenntniss war.

325b) Nach A. kann nämlich der Satz des Widerspruchs nur dadurch gerettet werden, dass man die Sinneswahrnehmung nicht für eine vernünftige Einsicht, d. h. nicht für eine Quelle der Wahrheit hält.

326) Was Parmenides mit diesen letzten Worten gemeint habe, ist unter den Kommentatoren streitig, aber auch zu unbedeutend, um hier weitläufig geprüft zu werden.

den er gegen seine Freunde gethan, dass die Dinge ihnen so seien, wie sie sie sich vorstellten. Auch von Homer sagt man, dass er diese Ansicht anscheinend gehabt, weil er den Hektor, als er durch seine Wunde die Besinnung verlor, liegen lässt, „Anderes denkend“, als wenn auch die Sinnlosen noch dächten, nur nicht dasselbe.[327]) Offenbar verhalten sich, wenn beide[328]) Erkenntnisse sind, die Dinge zugleich so und auch nicht so. Hier kommt aber noch ein sehr Schlimmes hinzu. Wenn nämlich Die, welche das Wahre so weit als möglich geschaut haben (und dies sind Die, welche es am meisten gesucht und geliebt haben), solche Meinungen hegen und Dergleichen über die Wahrheit aussprechen, sollen da nicht die Anfänger in der Philosophie den Muth verlieren? Denn alsdann gliche die Aufsuchung der Wahrheit dem Haschen nach einem Davonfliegenden. Der Anlass zu diesen Ansichten war, dass Jene zwar um die Wahrheit der Dinge sich bemühten, aber nur das Sinnliche für seiend hielten; im Sinnlichen ist aber viel von der Natur des Unbestimmten enthalten und von dem vorhin bezeichneten Sein;[329]) ihre Ansicht ist deshalb wohl scheinbar, aber nicht wahr. So zu urtheilen, passt noch besser, als wie Epicharmos gegen Xenophanes sich geäussert hat.[330]) Auch sahen sie, wie diese ganze sinnliche Natur sich verändert, und wie es von dem Veränderlichen keine Wahrheit giebt, und deshalb solle bei einem überall und durchaus Ver-

---

[327]) In dem auf uns gekommenen Text des Homer findet sich keine Stelle, welche das enthält, was A. hier anführt.

[328]) Nämlich die Meinungen der Verständigen und der Sinnlosen, oder allgemeiner die Wahrnehmungen der gesunden und der kranken Sinne.

[329]) Auch diese Stelle bestätigt die Ausführung in Erl. 324; sie ist so unbestimmt und schwankend, dass damit über die Frage, wie weit man der Sinneswahrnehmung vertrauen kann, gar nichts gewonnen ist.

[330]) Epicharmos war ein Komödiendichter und hatte den Xenophanes in einer gröberen Weise, als wie A. hier gegen seinen Gegner verfährt, der Unwissenheit beschuldigt.

änderlichen keine Wahrheit möglich sein.[331]) Aus diesen Ansichten entwickelte sich als höchste Blüthe alles dessen die Meinung Derer, welche dem Heraklit folgten, und

---

[331]) Es ist ein stehender Grundsatz sowohl bei Plato wie bei A., dass das Veränderliche das Unwahre sei, und dass es davon keine Erkenntniss gebe. Deshalb sucht Plato die Wahrheit nur in den ewigen und unveränderlichen Ideen, und das Sinnliche gilt ihm, als das Veränderliche, nicht als wahrhaft seiend. A. hält dieselbe Ansicht fest, obgleich er die Ideen als falsch bekämpft. Es ist dies um so auffallender, da er doch auch ein Prinzip für die Veränderung anerkennt und in seiner Gottheit den Anstoss zur Bewegung der sinnlichen Dinge verlegt, welche, als von der Gottheit ausgehend, doch nicht die Unwahrheit sein kann. Man sieht, wie A. trotz seiner Opposition gegen Plato doch von dessen Grundgedanken sich nicht entfernen kann. Offenbar ist diese Meinung daraus entstanden, dass bei der Bildung der Begriffe von den Einzeldingen nur das Gemeinsame beibehalten werden konnte, was in allen Einzelnen und in allen veränderlichen Zuständen der Einzelnen sich immer erhält. So kam in die Begriffe nur das Beharrliche und Unveränderliche, und indem diese Begriffe zugleich als die Wahrheit von den vielen Einzelnen und als der Inhalt der Wissenschaften sich darstellten, bildete sich die Meinung, dass die Wahrheit nur in dem Unveränderlichen und Ewigen enthalten sein könne. Man übersah dabei, dass es auch von der Bewegung und Veränderung feste Gesetze geben kann, und dass die Wahrheit nur in der Uebereinstimmung ihres Wissens mit ihrem Gegenstande besteht, aber nicht in der Unveränderlichkeit des letzteren. Die Wahrheit ist allerdings unveränderlich, allein dies schliesst nicht aus, dass ihr Gegenstand sich ändere; das Wissen folgt vielmehr dieser Veränderung, und es tritt dann eine andere Wahrheit ein, ohne dass die frühere damit aufgehoben wird, da die frühere ja ihren Gegenstand nicht für ewig und unveränderlich erklärte, sondern nur das Bild desselben für einen bestimmten Zeitpunkt bot. Deshalb bleibt der Satz, dass Cäsar gelebt hat, eine Wahrheit für alle Ewigkeit, wenn auch Cäsar nicht mehr lebt; in jener Wahrheit ist von selbst das Leben nur für eine bestimmte Zeit be-

die auch Kratylos theilte, der schliesslich meinte, man dürfe gar nichts sagen, sondern nur den Finger bewegen, und der dem Heraklit es vorhielt, dass er behaupte, man könne nicht zweimal in denselben Fluss springen; nach seiner Meinung sei dies auch nicht einmal möglich.[332] Ich habe auf diese Ansicht nur zu entgegnen, dass es nicht ohne Grund ist, wenn sie das Veränderliche, während es sich ändert, für nicht-seiend halten; doch ist dies nicht ohne Zweifel; denn das Abnehmende hat noch etwas von dem, was abgekommen ist, und von dem Gewordenen muss nothwendig schon etwas gewesen sein. Ueberhaupt muss, wenn etwas vergeht, etwas bleiben, und wenn es entsteht, etwas sein, aus dem es wird und von dem es erzeugt wird; auch kann dies nicht ohne Ende fortgehen.[333] Ich lasse indess dies bei Seite und sage nur,

---

hauptet. — Wenn die meisten Wissenschaften Gegenstände behandeln, die keine solche Vergänglichkeit zeigen, wie z. B. die Mathematik, die Naturwissenschaft, die Moral, so ist dies nur die Folge davon, dass ihre Gegenstände nur nach ihren begrifflichen Stücken aufgefasst werden, d. h. dass das Veränderliche von ihnen bereits abgetrennt worden ist; aber damit wird die Veränderung selbst nicht als ein Unwahres behauptet, vielmehr dienen die meisten unveränderlichen Gesetze der Wissenschaften gerade dazu, durch ihre Anwendung auf die Einzeldinge deren Veränderung im Voraus zu erkennen und danach zum Vortheil des Menschen zu verwerthen.

[332] Nach Heraklit ist Alles in fortwährendem Werden und Vergehen; folglich ist auch der Fluss, in den ich ein zweites Mal springe, schon nicht mehr derselbe wie bei dem ersten Male. Nach Kratylos gilt dies auch schon für den ersten Sprung, weil auch solcher eine gewisse Zeitgrösse enthält, während doch der Fluss in Folge seines Werdens in steter Veränderung ist, so dass er schon in dem nächsten Moment nicht mehr derselbe ist. Das Paradoxe entspringt bei dieser Behauptung übrigens nur daraus, dass in dem gewöhnlichen Begriff des Flusses schon dieser Wechsel der einzelnen Wassertheile als ein sich gleich Bleibendes gesetzt ist, während Heraklit diesen Begriff verändert.

[333] Auch hier zeigt A. ein unsicheres Schwanken,

dass die Veränderung in der Grösse nicht dieselbe ist mit der Veränderung in der Beschaffenheit; nach der Grösse mag Etwas nicht bleiben, aber die Art ist es, wonach man Alles erkennt.[334]) Auch muss man bei den Anhängern jener Lehren rügen, dass sie, obgleich sie sahen, dass selbst bei den sinnlichen Dingen nur der kleinere Theil sich so verhalte, doch dasselbe auch von dem Himmel behaupteten.[335]) Denn nur der Raum des Sinnlichen um uns ist in fortwährendem Vergehen und Entstehen; allein dieser ist kaum ein Theil des Ganzen, und man kann deshalb mit mehr Recht jenes von diesem freisprechen, als es mit diesem verurtheilen.[336]) Auch muss ich diesen Männern gegenüber das früher Gesagte wiederholen; man muss ihnen beweisen und sie überzeugen, dass es auch eine unveränderliche Natur giebt; obgleich Die, welche das Sein und Nicht-sein zugleich behaupten, folgerichtig vielmehr sagen müssten, dass Alles ruhe, statt dass Alles sich verändere, da nichts da ist, in das es sich verändern könnte; denn Alles ist schon in Allem enthalten.[337])

Was nun die Behauptung anlangt, dass nicht alles Erscheinende wahr sei,[338]) so ist zunächst es nicht die

---

wie weit er ein Werden aus Nichts und in Nichts zulassen will und wie weit nicht. Man sehe Erl. 167, 211.

334) Unter Art (ειδος) versteht A. den Begriff, die Form, das erste seiner Prinzipien, und bei dieser hält er die Veränderung für unzulässig; die Gründe, wie A. zu dieser Ansicht gekommen ist, sind in Erl. 331 entwickelt.

335) Den Himmel mit seinen Körpern hält A. für unveränderlich; im 12. Buche wird dies näher ausgeführt.

336) D. h. man kann das Ganze, d. h. das Weltall von dieser nur dem kleinsten Theile der Welt anhaftenden Veränderlichkeit eher freisprechen, als auch ihm diese Veränderlichkeit aufbürden. Es ist eine Anspielung auf das Stimmgeben bei den Gerichten und Volksversammlungen.

337) Weil nach Anaxagoras Alles mit Allem gemischt ist; es ist deshalb nichts mehr da, was eine Veränderung hervorbringen könnte.

338) Dies ist die zweite Alternative in Bezug auf die Frage nach der Wahrheit des Sinnlichen. Man sehe Erläut. 324.

Wahrnehmung in dem, was ihr eigenthümlich ist, welche trügt, sondern die Einbildungskraft trügt, welche nicht dasselbe wie die Wahrnehmung ist. Man muss sich deshalb wundern, dass die Gegner darüber zweifeln, ob die Grössen und die Farben so sind, wie sie dem Entfernten, oder so, wie sie dem Nahestehenden erscheinen und ob sie so sind, wie sie dem Gesunden, oder so, wie sie dem Kranken erscheinen, und ob das Schwere mehr so ist, wie es dem Schwachen als wie es dem Starken erscheint, und ob dasjenige wahr ist, was die Schlafenden oder was die Wachenden dafür halten. Offenbar glauben Jene selbst nicht an diese Zweifel; denn wenn Einer von ihnen in Libyen ist und des Nachts träumt, in Athen zu sein, so wandelt er nicht in das Odeion. Auch ist in Bezug auf das Zukünftige, wie schon Plato sagt, die Meinung des Arztes und die des Laien sicherlich nicht von gleichem Werthe in Bezug auf die Frage, ob der Kranke gesund werden wird oder nicht.[339]) Auch für das Sinnliche selbst ist die Wahrnehmung des fremden Sinnes nicht von gleichem Werth mit der des eigentlichen Sinnes, und ebenso die eines benachbarten Sinnes nicht gleich mit der des Sinnes selbst; vielmehr entscheidet über die Farben das Gesicht und nicht der Geschmack, und über das Feuchte der Geschmack und nicht das Gesicht. Jeder einzelne dieser Sinne bekundet über ein und dasselbe für dieselbe Zeit keineswegs, dass es sich zugleich so und nicht so verhalte, und selbst bei verschiedenen Zeiten schwankt der Sinn nicht über die Eigenschaft, sondern über das, welchem diese Eigenschaft zugetreten ist. So könnte man wohl meinen, dass derselbe Wein oder sein Körper sich verändert habe, wenn er erst süss und dann nicht mehr süss ist; allein dabei hat sich nicht das Süsse als solches, wie es war, verändert, vielmehr war die Wahrnehmung davon immer eine wahre, und das, was danach süss sein soll, ist nothwendig süss.[340]) Jene Meinungen heben

---

[339]) Ein solches Urtheil über Zukünftiges beruht auf Begriffen und Gesetzen und ist gar keine sinnliche Wahrnehmung; deshalb passt dieser Grund nicht hierher.

[340]) Diese Vertheidigung der Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmungen gegen die Angriffe der Gegner ist ausserordentlich schwach. Zunächst legt A. die Täuschung nicht

jedoch dies Alles auf; so wie sie leugnen, dass etwas selbstständig seiend sei, so leugnen sie auch, dass nothwendig etwas da sein müsse, da die Nothwendigkeit

---

dem Sinne, sondern der Einbildungskraft zur Last. Auch Kant hat eine ähnliche Ansicht, wenn er sagt, die Sinne irren nicht, weil sie überhaupt nicht urtheilen. Offenbar wird bei solcher Auffassung das Wesen der Sinneswahrnehmung ganz zerstört, in der nicht blos ein dumpfes subjektives Empfinden von Farben, Tönen u. s. w. liegt, sondern das bestimmte Setzen eines äusserlichen seienden Gegenstandes mit Eigenschaften, die diesen Empfindungen entsprechen. Sodann meint A., die Wahrnehmung täusche sich nie über die Eigenschaft, sondern der Irrthum entspringe nur daraus, dass man das Süsse dem Wein beilege; das Süsse könne sich verändern, trotzdem bleibe der Wein. Allein der Wein besteht nur aus der Summe seiner Eigenschaften, und dann wird bekanntlich von den Gegnern auch die Wahrheit der wahrgenommenen Eigenschaft bestritten. — Es bleibt sehr auffallend, dass die ganze griechische Philosophie diese Frage nach der Wahrheit des Wahrgenommenen so dürftig und mangelhaft behandelt hat. Es mag dies damit zusammenhängen, dass man das Seiende in zwei Arten spaltete und das Sinnlich-Seiende über das durch das Denken zu erfassende Seiende vernachlässigte. Es ist jene Ueberschätzung des Denkens und Unterschätzung des Wahrnehmens, welche sich durch alle Systeme der alten Philosophie zieht, und die in den Anfängen des Philosophirens allerdings sehr erklärlich ist. Die nächsten Bedenken gegen die Zuverlässigkeit der Sinne liegen nämlich auf der Hand; beinahe keine Sinneswahrnehmung ist ohne ein Stück Täuschung. Der Zauber, den die ersten Entdeckungen des Allgemeinen, der Gesetze und der höheren Begriffe auf die Seele ausüben, ist so stark, dass das Denken nur zu bald das Wahrnehmen verächtlich bei Seite schiebt und sich allein zur Quelle der Wahrheit stempelt. Dazu kommt das täuschende Spiel mit den Beziehungsformen, die man aus Unkenntniss für Bestimmungen des Seienden hält, und auf der anderen Seite die Schwierigkeit und die Mühe, welche mit dem Beobachten verbunden ist; ferner die Langsamkeit der Fortschritte in dem darauf beruhenden Wissen,

nicht ein So und anderes Verhalten zulässt; wenn etwas nothwendig so ist, so kann es nicht auch nicht-so sein. [340b]) — Ueberhaupt könnte, wenn es nur Sinnliches giebt, es gar nichts geben, sofern keine beseelte Wesen bestehen; denn ohnedem giebt es kein Wahrnehmen. Dass nun in diesem Falle weder ein sinnlich Wahrnehmbares noch eine Sinneswahrnehmung bestehen würde, ist wohl richtig (denn letztere sind eine Folge des Wahrgenommenen), aber unmöglich ist es, dass auch das Unterliegende nicht sei, welches die Wahrnehmung bewirkt, wenn die Wahrnehmungen nicht sind. [341]) Denn die Wahr-

---

und die Unmöglichkeit, auf diesem Wege die Fragen nach dem Jenseit der Wahrnehmung zu beantworten, obgleich gerade darauf das Interesse der Menschen am meisten gerichtet ist. Dies Alles erklärt, wie die Philosophie von jeher mit solcher Hartnäckigkeit sich gegen die Wahrnehmung gestemmt und sie nicht als die ebenbürtige Gehülfin in der Erkenntniss hat anerkennen mögen. Erst die grossen Entdeckungen, welche mit Ausgang des 15. Jahrhunderts begannen, vermochten diese Richtung zu ändern; aber selbst dann hat der Realismus nur mit Mühe einen Platz in der Philosophie sich erkämpfen können, und noch heute herrschen die idealistischen Systeme vor, welche die Wahrnehmung verächtlich behandeln.

[340b]) Diese Gründe treffen schon nicht mehr die Fundamentalfrage nach der Wahrheit des Wahrgenommenen, sondern A. geht hier wieder auf den Satz des Anaxagoras zurück.

[341]) Diese Konklusion zeigt die ganze Schwäche der Verheidigung, wie sie A. hier gegen die Gegner der Wahrnehmung führt. A. nimmt hier als unzweifelhaft an, dass die Wahrnehmungen von etwas ausserhalb des Wahrnehmenden bewirkt werden; aber gerade dies ist die Hauptfrage, um die es sich handelt, und die bekanntlich Berkeley und Fichte bestritten haben. Man kann A. zugeben, dass der Wahrnehmende glaubt, seine Wahrnehmung werde von einem Seienden ausserhalb bewirkt; allein das Glauben ist auch nur ein Vorstellen; das Seiende selbst wird damit nicht erreicht noch festgestellt; der Mensch kann mit seinem Wissen nicht aus sich heraus; er kann von dem Seienden nur wissen, und des-

nehmung ist doch nicht Wahrnehmung ihrer selbst, sondern es muss noch ein Anderes daneben da sein, was der Wahrnehmung vorhergeht; denn das Bewegende ist von Natur vor dem Bewegten, und dies ist auch dann nicht weniger der Fall, wenn beide in Beziehung auf einander ausgesagt werden.

Sechstes Kapitel.

Einige, sowohl von Denen, welche hiervon überzeugt sind, als von Denen, welche diese Sätze nur in den Worten nachsprechen, gerathen hier in Bedenken, indem sie fragen, wer nun den Gesunden und überhaupt den über

---

halb bleibt ewig der Zweifel, ob dies nicht eine blosse Meinung sei, es fehlt das beweisbare Band zwischen dieser Vorstellung und dem Seienden selbst. Dieser Zweifel in dem Extrem von Berkeley und Fichte ist den Griechen fremd geblieben. Aber selbst wenn man dem A. diese Kausalität zwischen Gegenstand und Wahrnehmung einräumt, ist damit noch nicht die Wahrheit der einzelnen von den Sinnen bekundeten Eigenschaften der Dinge bewiesen; man hat dann höchstens ein Ding-an-sich als Ursache, wie es Kant annimmt, was zwar die Wahrnehmung bewirkt, aber dabei in seinem Inhalte mit dieser durchaus nicht übereinzustimmen braucht. Aller Inhalt der Wahrnehmung kann trotz dieser Kausalität seinen Ursprung in den subjektiven Formen und Kategorien der menschlichen Seele haben; der Gegenstand an sich bleibt dann unerkennbar, und nur der Mensch bekleidet bei der Wahrnehmung denselben mit diesen Formen, weil er ohnedem ihn nicht erfassen kann. Auch diese Auffassung liegt dem A. noch völlig fern; vielmehr begnügt er sich für die sinnlichen Gegenstände mit Annahme jenes unbestimmten niederen und veränderlichen Seins, welches in seiner Unbestimmtheit sich jeder wissenschaftlichen Behandlung entzieht und die hier auftretenden Zweifel völlig ungelöst lässt.

Alles richtig Urtheilenden bestimme.[341b]) Ein solches Bedenken gleicht indess dem, wo man zweifelt, ob man schläft oder wacht. Alle diese Bedenken sind von gleicher Natur; sie verlangen, dass für Alles ein Grund bestehen solle. Sie verlangen ein Erstes und wollen dieses durch Beweis erlangen, während sie in ihren Handlungen zeigen, dass sie nicht daran glauben.[342]) — Aber dies ist, wie gesagt, ihre Art; sie suchen da einen Grund, wo keiner besteht; denn die Grundlage des Beweises ist nicht selbst wieder ein Beweis. Diese Leute könnten nun leicht davon überzeugt werden, da es nicht schwer zu fassen ist; dagegen suchen Die, welche ihre Kraft nur in den Worten zeigen, etwas Unmögliches. Sie verlangen, dass man ihnen Widersprüche aufzeige, während sie geradezu mit den Widersprüchen beginnen?[342b]) Wenn nicht Alles blos in Beziehungen, sondern Einiges auch an und für sich besteht, so kann der Satz: dass alles Erscheinende wahr sei, nicht richtig sein; denn das Erscheinende erscheint Jemandem; wer also sagt, dass alles Erscheinende

---

341b) Dies bezieht sich darauf, dass A. im vorgehenden Kapitel zwar nicht die Wahrnehmung der Meisten, aber die Wahrnehmung des Gesunden und des eigentlichen Sinnes für wahr erklärt hat. Es entsteht dann die Frage: wer ist der Gesunde? woran erkennt man ihn? — Die Gründe, mit welchen A. diese Frage hier ablehnt, sind schwach; sie laufen darauf hinaus, dass man nicht für Alles nach Gründen verlangen solle. Aber weshalb gerade hier nicht bei einem so wichtigen Satze? Dies hätte A. jedenfalls näher rechtfertigen müssen. Allerdings erkennt auch der Realismus den Satz, „Das Wahrgenommene ist", für unbeweisbar an; allein dies wird von ihm näher erörtert, und für die Kennzeichen des gesunden Sinnes giebt die Anatomie und Physiologie einen genügenden Anhalt.

342) Nämlich an ihre eigenen Behauptungen, womit sie die Wahrheit der Sinneswahrnehmungen bestreiten.

342b) D. h. die Anhänger des Protagoras verlangen, dass man ihren Satz, wonach alles Erscheinende wahr sei, widerlege, d. h. Widersprüche darin nachweise, während ihre Behauptung schon mit dem Widerspruch beginnt, d. h. sofort zu Widersprüchen führt.

wahr sei, macht alle Dinge zu Beziehungen.[343]) Deshalb müssen auch Die, welche ihre Kraft in den Reden suchen, aber zugleich ihre Rede aufrecht erhalten wollen, sich vorsehen, dass sie nicht sagen: das Erscheinende ist, sondern: das Erscheinende ist für Den, dem es erscheint, und wenn es erscheint, und wiefern und wie es erscheint. Denn wenn sie ihren Satz aufrecht erhalten, es aber nicht so thun, so begegnet es ihnen, dass sie sofort das Widersprechende behaupten. Denn es trifft sich, dass demselben Menschen etwas zwar dem Aussehn nach als Honig erscheint, aber nicht dem Geschmacke nach,[344]) und da der Augen zwei sind, so kann jedem von beiden Augen der Gegenstand anders erscheinen, wenn die beiden Augen nicht gleich sind.[345]) Wenn also Jene aus den früher erwähnten Gründen das Erscheinende für die Wahrheit erklären, so müssen sie danach auch zugeben, dass Alles zugleich wahr und falsch sei; denn dasselbe erscheint nicht Allen gleich, ja selbst einem Einzelnen nicht immer, und selbst für denselben Zeitpunkt erscheint es als sich widersprechend; so lässt z. B. die Berührung mit verdrehten Fingern Zwiefaches, das Auge aber nur Einfaches wahrnehmen.[346]) Dies gilt selbst für denselben Sinn und

---

[343]) Das Erscheinende ist nach A. eine blosse Beziehung, weil es ein Verhältniss des Gegenstandes zu dem Wahrnehmenden ausdrückt. Dessenungeachtet ist diese Entgegnung des A. sophistisch; denn jede Beziehung setzt auch Gegenstände voraus, zwischen denen sie stattfindet; hier den Gegenstand und den wahrnehmenden Menschen; trotzdem dass mithin Alles Beziehung ist, werden also die bezogenen Gegenstände dadurch nicht aufgehoben, wie A. behauptet.

[344]) Auch dieser Einwurf ist sophistisch; denn beiden Sinnen erscheint nicht der Honig, sondern dem Auge nur die gelbe Farbe und der Zunge nur der süsse Geschmack, und nicht diese Sinne, sondern das vereinende Denken macht daraus einen Gegenstand, den es Honig nennt.

[345]) Das wäre zwar nur bei kranken Augen möglich; indess müsste der Satz des Protagoras bei seiner Allgemeinheit auch in diesem Falle gelten.

[346]) Es ist dies der Fall, wo man eine kleine Kugel von Brod oder eine Pille mit verdrehten Fingern doppelt

denselben Gegenstand und dieselbe Zeit; man kann daher selbst für diesen Fall das Erscheinende nicht für wahr behaupten.[347] Vielleicht sehen sich dadurch Die, welche nicht aus sachlichen Bedenken, sondern nur des Streitens wegen ihre Behauptungen aufstellen, genöthigt, zu sagen, dass nicht Dieses, sondern Diesem wahr sei,[348] und sie müssen, wie erwähnt, Alles in Beziehungen und in Meinungen und Wahrnehmungen verwandeln, so dass nichts geworden ist oder besteht, wenn nicht vorher Jemand eine Meinung darüber gehabt hat. Ist aber wirklich etwas geworden, oder besteht es, so ist offenbar nicht Alles blos Meinung. Wenn ferner Eins ist, so bezieht es sich auf Eins oder auf ein Bestimmtes, und wenn ein und dasselbe halb und auch gleich ist, so ist es doch nicht mit dem Doppelten gleich;[348b] und wenn in Betreff der Meinung ein Mensch und das Gemeinte dasselbe ist, so ist der Mensch nicht der Meinende, sondern das Gemeinte;[349] und wenn jedes nur in Beziehung auf ein

---

fühlt. Er gehört zu den Sinnestäuschungen und kann daraus erklärt werden; indess muss allerdings Protagoras auch diesen Fall gegen sich gelten lassen.

347) Wenn Protagoras seinen Satz wirklich so plump und allgemein für kranke und gesunde Sinne und auch für die Sinnestäuschungen behauptet haben sollte, so treffen ihn allerdings diese Gegengründe des A.; doch fragt es sich sehr, ob Protagoras es wirklich so allgemein gemeint hat.

348) D. h. die Wahrheit sei nichts, was für Alle gelte, nichts Objektives, sondern nur ein Subjektives, was nur für Denjenigen gelte, der die Erscheinung hat, d. h. welcher wahrnimmt. A. bekämpft diese Ausflucht damit, dass dann die Wahrheit und somit der Gegenstand vor der Wahrnehmung gar nicht bestehen könne; er weist die ungereimten Folgen eines solchen Satzes nach.

348b) D. h. ein und derselbe Gegenstand kann doppelt so gross und auch gleich gross sein, aber nicht in Bezug auf ein und denselben mit ihm verglichenen Gegenstand; sondern er wird dann mit zwei verschieden-grossen Gegenständen verglichen.

349) D. h. nach Protagoras macht die subjektive Meinung das Objekt; wenn ich deshalb einen Menschen sehe,

Meinendes besteht, so wäre das Meinende ein der Art nach unendlich Vieles. [350])

So viel sei darüber gesagt, dass der Satz, wonach die widersprechenden Aussagen nicht zugleich wahr sein können, der zuverlässigste von allen ist, und über das, was sich für Die ergiebt, die dies dennoch für möglich halten, und weshalb sie dies behaupten. Wenn nun das Widersprechende nicht zugleich wahr sein kann, so erhellt, dass auch das Gegentheilige nicht zugleich demselben Gegenstande einwohnen kann. [351]) Denn von den Gegentheiligen

---

so ist nur meine Wahrnehmung von ihm das Objektive; der gesehene Mensch ist nur als Gesehener, d. h. er ist nur ein Subjektives, nichts Objektives, und wenn dies für diesen gesehenen Menschen gilt, so muss es auch überhaupt für die Menschen gelten; die Menschen verschwinden dann als ein Seiendes und werden zu blossen Meinungen oder Vorstellungen.

[350]) Weil jede Meinung des einzelnen Menschen einen Gegenstand darstellt; die unzähligen Vorstellungen verwandeln sich dann in unzählige Objekte.

[351]) Der Unterschied des sich Widersprechenden und des Gegentheiligen ist in den „Kategorien“ und in der „Hermeneia“ des A. dargelegt. Er fällt so ziemlich mit dem Unterschied des Kontradiktorischen und Konträren zusammen. Wenn A. hier den Satz des Widerspruchs auch auf das Konträre ausdehnen will, so ist dies bedenklich, und sein Grund passt nicht, denn das Konträre ist keineswegs nur eine Unterart des Kontradiktorischen. Auch lehrt die Erfahrung, dass etwas die konträren Eigenschaften des Weissen und des Schwarzen, des Sauren und des Süssen, der harten und weichen Laute (Buchstaben) zugleich haben kann, welche dann in eine Mischung zusammentreten, die aber das Dasein beider elementaren Bestimmungen erkennen lässt. Ebenso vertragen sich bekanntlich alle Farben mit allen Gestalten und allen Tönen und allen Gerüchen u. s. w. Auch hier lassen sich leicht Gegentheile zwischen den Wahrnehmungen verschiedener Sinne für denselben Gegenstand auffinden, da der Begriff des Gegentheiligen biegsam und nur eine Beziehungsform ist. Es ist deshalb falsch, dass der Satz des Widerspruchs allgemein auch für das Gegentheilige oder Kon-

ist das Eine nicht minder eine Beraubung, und die Beraubung bei einem Seienden ist Verneinung einer bestimmten Gattung. Ist es also unmöglich, dass man wahrheitsgemäss zugleich bejahen und verneinen kann, so kann auch das Gegentheilige nicht zugleich an einer Sache bestehen, sondern Beides besteht nur in gewisser Weise, oder Eines besteht in gewisser Weise und das Andere schlechthin.

Siebentes Kapitel.

Auch ist es nicht möglich, dass zwischen den Gliedern des Widerspruchs ein Drittes mitten inne sei, vielmehr muss immer ein Bestimmtes von einem Bestimmten entweder bejaht oder verneint werden.[352]) Dies wird sich ergeben, wenn ich zuvor bestimme, was das Wahre und das Falsche ist. Sagt man, das Seiende sei nicht oder das Nichtseiende sei, so ist dies falsch; sagt man

---

träre gelte, vielmehr kann hier nur aus der Beobachtung festgestellt werden, wie weit konträre Eigenschaften sich ausschliessen oder nicht. A. erkennt dies am Schluss dieses Kapitels selbst an, wo er das Zugleichsein des Gegentheiligen in gewisser Weise zulässt. A. versteht darunter die Mischung zweier konträrer Eigenschaften (weiss und schwarz zu grau, warm und kalt zu lau), oder des Nebeneinanderbestehens beider, wie in dem gefleckten Felle des Tigers. Der letzte Fall, wo das Eine in gewisser Weise, das Andere schlechthin besteht, wird von den Kommentatoren durch das Beispiel eines Mohren mit weissen Zähnen erläutert. Der Mohr ist schlechthin schwarz, und nur in gewisser Weise, d. h. an seinen Zähnen weiss. Solche platte Gedanken verstecken sich hinter diesen tiefsinnig klingenden Sätzen.

[352]) Dies ist das bekannte logische Grundgesetz des ausgeschlossenen Dritten, wonach jedem Gegenstande ein bestimmtes Merkmal entweder zukommt oder nicht zukommt.

aber, dass das Seiende sei, und dass das Nichtseiende nicht sei, so ist dies wahr. Deshalb wird auch Der, welcher das Sein oder Nichtsein behauptet, entweder wahr oder falsch reden. Aber weder das Seiende noch das Nichtseiende kann als ein solches ausgesagt werden, was ist oder nicht ist.[353]) Deshalb könnte das Mittlere zwischen dem sich Widersprechenden nur so sein, wie das Graue zwischen dem Schwarz und dem Weiss, oder wie das, was zwischen dem Pferd und dem Menschen ist, aber keines von beiden ist. Wäre das Letztere der Fall, so würde aber kein gegenseitiger Uebergang stattfinden (denn der Uebergang geschieht aus dem Nicht-Guten in das Gute und aus diesem in das Nicht-Gute), und doch zeigt sich dies immer; denn es giebt keinen anderen Uebergang als in das Gegentheilige und in das Mittlere.[354])

---

[353]) A. unternimmt hier einen indirekten Beweis für den Satz des ausgeschlossenen Dritten, indem er zeigt, dass die Leugnung dieses Satzes zu verkehrten Folgen führe. Dies versucht A. hier zunächst durch eine eigenthümliche Definition der Wahrheit. Sie soll demnach nur in der Setzung oder Leugnung des Seins bestehen; wenn es aber zwischen Sein und Nichtsein noch ein Mittleres gäbe, so würde diesem weder das Sein noch das Nichtsein zukommen, folglich könnte auch nichts Wahres von ihm ausgesagt werden. — Dagegen kann man einwenden, dass diese Folge, selbst wenn sie richtig wäre, nur das Wissen betreffe, nicht das Bestehen des Mittleren als Gegenständlichen, und dass die Unmöglichkeit des Wissens noch keine Unmöglichkeit des Gegenstandes beweist. Aber dies selbst zugegeben, würde dieser Grund nur die Unmöglichkeit eines Mittleren zwischen Sein und Nicht-sein beweisen, während es doch noch vieles anderes Mittlere geben könnte, da nicht alles Kontradiktorische sich auf Sein und Nicht-sein reduzirt.

[354]) Die Stelle ist, wie viele bei A., durch ihre Kürze dunkel. A. meint: Ist das Mittlere weder das Eine noch das Andere der es einschliessenden Gegensätze, so ist kein Werden möglich, was doch die Erfahrung zeigt. „Werden" ist nach A. immer ein Werden aus dem kontradiktorischen Gegentheil; das Gute wird aus dem Nicht-Guten und vergeht in das Nicht-Gute, und wenn ein Mittleres

Giebt es aber ein Mittleres in dem ersteren Sinne, so wäre auch dann das Entstehen des Weissen kein Entstehen aus dem Nicht-Weissen, was doch nirgends gesehen wird.[355] Ferner muss der Verstand alles Vorstellbare und Denkbare entweder bejahen oder verneinen, und aus der Definition ergiebt sich, ob dies wahr oder falsch ist; wenn er nämlich auf diese Weise bei der Bejahung oder Verneinung verbindet, so ist die Aussage wahr; wenn aber auf jene Weise, falsch.[356] Ferner müsste es für alles Widersprechende ein Mittleres geben, wenn man nicht blos Worte machen will, und so käme es, dass man dann weder die Wahrheit noch die Unwahrheit sagte. Auch würde es dann ein Mittleres zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden geben, und damit auch eine besondere Veränderung ausser dem Entstehen und Vergehen. Ferner würde es dann auch bei den Dingen, wo die Verneinung das Gegentheil mit sich bringt, ebenfalls ein Mittleres geben, also würde es z. B. unter den Zahlen auch eine solche Zahl geben, die weder gerade noch ungerade wäre, was unmöglich ist, wie sich aus deren Definition ergiebt.[357] Dieses Mittlere würde

---

dazwischen ist, so muss es wenigstens zu derselben Art gehören.

[355]) D. h. das Werden wäre auch dann unmöglich, wenn das Mittlere eine Mischung von beiden, wie das Grau, wäre; denn auch dann würde es das Entstehen aus dem Gegentheil hindern. Dass diese Gründe zu Erl. 354 und hier sophistisch sind, wird jeder Leser bemerken; vielmehr kann das Werden gerade als Beweis dafür gelten, dass es ein Mittleres zwischen Sein und Nicht-Sein giebt; denn das, was wird, ist noch nicht, aber ist auch kein Nichts, also selbst ein Mittleres zwischen Sein und Nicht-Sein.

[356]) Dieser Grund dreht sich im Kreise, denn er beginnt als Obersatz mit dem, was gerade zu beweisen ist.

[357]) Welche Definition der Zahl A. hier meint, ist nicht zu ersehen; indess erhellt, dass auch diese Gründe sich im Kreise drehen, indem sie alle davon ausgehen, dass bei den angeführten Bestimmungen (Wahrheit, Unwahrheit; Entstehen, Vergehen) es kein Mittleres geben könne, was gerade erst bewiesen werden soll.

ferner ins Endlose gehen, und es gäbe nicht blos anderthalb Seiendes, sondern noch viel mehreres; denn man könnte von dem Mittleren wieder die Bejahung und die Verneinung verneinen, und auch dies wäre ein Etwas; denn sein Wesen wäre ein Anderes.[358]) Wenn ferner Jemand auf die Frage, ob etwas weiss ist, antwortet, dass es das nicht ist, so hat er das Sein verneint; die Verneinung ist aber das Nichtsein.[359]) Bei Einigen rührt diese Meinung wie andere sonderbare Behauptungen davon her, dass sie, wenn sie die Streitreden nicht lösen können, dem Gegner beitreten und seine Folgerungen für wahr anerkennen. Während Einige deshalb so sprechen, geschieht es bei Anderen, weil sie für Alles einen Grund suchen. Die Widerlegung all dieser muss von der Definition ausgehen; diese entsteht, weil die Gegner nothwendig etwas bezeichnen müssen; der Begriff, dessen Zeichen das Wort ist, wird damit zur Definition.[360]) Die

---

[358]) D. h. das Mittlere, zwischen Sein und Nichtsein in der Mitte Stehende, kann man nur als ein halbes Sein ansehen; rechnet man es deshalb zu dem Seienden und Nichtseienden hinzu, so kommt anderthalb Seiendes heraus ($1 + 0 + 1/2 = 1\,1/2$); indem aber das Halb-Seiende wieder als eine Art des Seienden behandelt werden kann, da sein Wesen ein Besonderes ist, so wird auch wieder ein Mittleres zwischen ihm und dem Voll-Seienden und dem Nicht-Seienden nöthig, das man als $1/4$ und $3/4$ seiend setzen könnte, und so ginge es fort in das Endlose.

[359]) Auch dies soll ein Grund gegen das Mittlere sein. A. meint, wenn ich sage: es ist nicht weiss, so habe ich damit schon das Mittlere nicht anerkannt, denn dieses „Nicht“ geht auf das Sein; die Verneinung bezeichnet das Nichtsein; es giebt daher nur zwei Glieder und nicht noch ein Mittleres als Drittes.

Auch dieser Grund dreht sich im Kreise, obgleich er an den wirklichen Grund anstreift, wie Erl. 361 ergeben wird.

[360]) D. h. wenn der Gegner etwas Bestimmtes bezeichnet, so hat er schon anerkannt, dass Etwas nicht zugleich ist und nicht ist; in diesem Bestimmten oder der Definition ist dann die Grundlage vorhanden, von der man weiter vorschreiten kann. Indess trifft dieser Grund

Ansicht Heraklit's, wonach Alles ist und nicht ist, scheint Alles wahr zu machen, während die des Anaxagoras mit seiner Annahme eines Mittleren zwischen dem sich Widersprechenden Alles falsch macht. Denn wenn das Gute und Nicht-Gute gemischt wird, so ist die Mischung keines von beiden, und man kann nichts Wahres aussagen. [361])

---

offenbar nicht die Frage und beweist nicht die Unmöglichkeit eines Mittleren.

[361]) A. verdreht hier die Lehre des Anaxagoras: Dieser behauptet nicht eine Mischung des Seienden mit dem Nichtseienden, sondern eine Mischung der verschiedenen Arten des Seienden; diese Mischung kann deshalb niemals als ein Mittleres zwischen Seiendem und Nicht-Seiendem behauptet werden.

Wenn die hier von A. beigebrachten Gründe sich sämmtlich als unzureichend ergeben, so könnte man vielleicht meinen, der Satz des ausgeschlossenen Dritten sei ebenso unbeweisbar, wie der Satz des Widerspruchs, oder er sei nur eine Folge von diesem; allein Beides wäre nicht richtig. Aus dem Satz: „Das sich Widersprechende ist nicht,“ kann man nicht ableiten, dass es neben der Bejahung und kontradiktorischen Verneinung kein Mittleres gebe; vielmehr enthält dieser Satz einen eigenthümlichen Gedanken, der in jenem nicht enthalten und nicht daraus abzuleiten ist. Dennoch ist er beweisbar, aber freilich nicht durch einen Syllogismus, sondern durch einen unmittelbaren Schluss (Verstandes-Schluss im Sinne Kant's), der sich aus der Natur des Nicht ergiebt. Es ist nämlich klar, dass durch jedes Nicht das Universum in zwei Theile gesondert wird; auf der einen Seite ist das Bejahte, auf der anderen, der Seite des Nicht, steht alles Andere; das Nicht gleicht einem Kreisumringe, der das Bejahte eng umschliesst und Alles daneben bis in das Grenzenlose von ihm absondert. Wenn also in dem Satz des ausgeschlossenen Dritten eine solche Theilung des Universums durch das Nicht in nur zwei Theile vollzogen wird, so ist damit von selbst auch anerkannt, dass irgend ein zu diesem Universum gehörendes Etwas entweder in dem bejahenden oder in dem verneinenden Theile enthalten sein muss. Dieser Satz ist also nur eine Offenlegung

Achtes Kapitel.

Diese Ausführungen ergeben auch, dass Sätze, die nicht doppelsinnig sind und dabei von Allem gelten sollen, unmöglich sind; so der von Einigen aufgestellte Satz, dass

---

des in dem Nicht bereits verhüllt Enthaltenen; er ist deshalb ein identischer Satz, und darauf beruht seine Wahrheit, aber zugleich auch seine praktische Werthlosigkeit. Er ist ein angenehmes Spielwerk für die Schule, aber unnütz für das Leben, weil er sich von selbst versteht, und das Leben sich nicht mit dem leeren Nicht, sondern mit dem Seienden beschäftigt; man fragt wohl, ob Etwas von einem Anderen verschieden ist, aber man fragt nicht nach dem reinen Nicht-Etwas. Insofern der Satz auf der Natur des Nicht beruht, stützt er sich auf eine Beziehung, und davon hat er seine Gewissheit; die Natur des Nicht, die er ausspricht, ist deshalb so einleuchtend, weil das Nicht dem Denken allein angehört; deshalb kann seine Natur so vollkommen und so erschöpfend erkannt werden, wie es bei einem Seienden nie möglich ist. Indem hier ein direkter Beweis des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten aus der Natur des Nicht abgeleitet worden, hat man daran zugleich ein Beispiel von dem Unterschied der direkten und indirekten Beweise. A. bewegt sich bei der Widerlegung seiner Gegner immer nur in den letzteren, welche im besten Falle zwar die Unrichtigkeit der Sätze des Gegners darlegen, aber dennoch die wahre und tiefere Einsicht in die Sache selbst nicht gewähren. Dies ist ein Hauptmangel der Methode des A., welche trotz der Menge der Gründe doch keine wahre Befriedigung gewährt. Es ist dieselbe äusserliche Manier, in der die Sophisten verfuhren. — Uebrigens ist dieser Satz des ausgeschlossenen Dritten kein Unicum in seiner Art; bei der Mannichfaltigkeit der Beziehungsformen lassen sich noch eine grosse Zahl ähnlicher unmittelbarer Schlüsse aus ihnen ableiten; z. B.: Jede Ursache muss eine Wirkung haben, oder umgekehrt; ferner: Jede Substanz ist selbstständig; das Accidenz kann nur an einem Anderen sein; jede Substanz ist unveränder-

nichts wahr sei (denn nach ihnen könnte sich Alles so verhalten, wie der Satz, dass der Durchmesser kommensurabel sei), oder der Satz, dass Alles wahr sei. [362])

---

lich (weil das Veränderliche in die Accidenzen verlegt ist), woraus dann folgt, dass keine Substanz untergehen kann, dass jede ohne Anfang und ohne Ende, untheilbar u. s. w. ist; Alles Sätze, welche bekanntlich den Inhalt des ersten Buches von Spinoza's Ethik bilden, aber in Wahrheit nur Explikationen des in der Beziehungsform der Substanz und des Accidenz bereits implicite Enthaltenen, also Tautologien sind. Es ist deshalb komisch, wenn Spinoza so ausführliche Vorbereitungen zu ihren Beweisen trifft; alle diese Sätze sind unzweifelhaft wahr, allein sie drehen sich auch alle nur in den Beziehungen des Denkens und helfen nicht das Mindeste für die Erkenntniss des Seienden, auf das es doch zuletzt abgesehen ist. Was in dem Substanzbegriff Alles enthalten ist, weiss man bald, allein die Frage, auf die man Antwort verlangt, ist: Giebt es ein Seiendes, was Substanz ist, und welches Seiende ist dies? Gerade hierüber lassen aber alle jene Sätze im Dunkeln, und wenn Spinoza Gott als diese Substanz behauptet, so ist damit nur der Name der Substanz gewechselt; man bemerkt dies nur deshalb weniger, weil man von der Religion her gewohnt ist, ein inhaltsvolles Seiendes unter Gott sich vorzustellen.

[362]) A. leugnet hier anscheinend die Möglichkeit allgemeingültiger Gesetze, und doch giebt es deren im Denken und im Seienden. So hat der Satz, dass das Widersprechende nicht ist, und der Satz des ausgeschlossenen Dritten allgemeine Gültigkeit für alles einzelne Denken. So ist der Satz, dass jede Bewegung ohne Ende fortgeht, bis eine andere ihr entgegentritt, allgemein für alles Bewegte giltig, und ähnliche Allgemeinheit haben die höchsten Gesetze der modernen Naturwissenschaft, dass die Kraft von dem Stoff untrennbar ist, dass die Summe des in der Welt vorhandenen Stoffes und der vorhandenen Kraft weder ab- noch zunimmt u. s. w. Auch in der Ethik giebt es solche allgemeine Gesetze, z. B. dass die Macht allein noch kein Recht giebt. Indem nun A. hier die Wahrheit solcher allgemeinen Gesetze schwerlich bestreiten will, wird seine Meinung nur dahin gehen, dass

Diese Sätze sind beinahe dieselben als die, welche Heraklit aufgestellt hat; denn wenn Dieser sagt, dass Alles wahr und Alles falsch sei, so spricht auch er jeden dieser beiden Sätze getrennt aus, und wenn sie in dieser Trennung unmöglich sind, so sind sie es auch in der Verbindung. Ferner giebt es offenbar widersprechende Aussagen, die nicht zugleich wahr sein können. Ebenso wenig kann Alles falsch sein, obgleich dies nach dem Bisherigen noch eher möglich scheint.[363]) Bei allen diesen

---

er die Möglichkeit von wahren Gesetzen in einer Ausdehnung auf Alles bestreitet. Dies kann man zugeben, denn dieser Satz ergiebt sich aus der Natur jedes Gesetzes, das in seinen Gliedern trotz der grössten Allgemeinheit immer etwas Bestimmtes setzen muss, um ein Gesetz zu sein, und damit von selbst seine Gültigkeit für Alles, d. h. für das Unbestimmte ausschliesst. Allein damit ist man auch wieder von dem Gebiet des Seins in das Gebiet der leeren Beziehungen hineingerathen; eine Richtung, welcher A. nur zu leicht sich hinzugeben bereit ist. Deshalb sind auch die Beispiele, die er beibringt, durchaus unfruchtbare Sätze, die die Erkenntniss des Seienden nicht einen Schritt weiter bringen und nur der Schule als Spielzeug dienen. Die umständliche Widerlegung dieser von selbst als hohle und unwahre Phrasen sich darstellenden Sätze, welche A. hier folgen lässt, ist ein überflüssiges Unternehmen, was sich nur historisch daraus erklärt, dass die Dialektik der Sophisten sich gerade hinter dieses Spiel der Beziehungen versteckte und daraus ihre meisten Waffen entlehnte. Da deren Kunststücke zu des A. Zeit noch immer bewundert wurden und schwache Köpfe irre führten, so mag A. deshalb in seiner breiten Weise auf solche Gründe hier eingegangen sein, und die einzelnen Widerlegungen hier haben wahrscheinlich Beziehung auf einzelne solche sophistische Argumentationen.

[363]) Welches „Bisherige“ A. hier im Sinne hat, ist zweifelhaft. Vielleicht bezieht es sich auf die Unbeweisbarkeit der obersten Fundamentalsätze der Erkenntniss; wenn diese Sätze nach A. unbeweisbar sind, so könnte man noch eher es für möglich halten, dass Alles falsch sei, weil alle Erkenntniss auf unbeweisbaren Fundamenten ruht.

Behauptungen muss man indess, wie früher erwähnt, nicht verlangen, dass der Gegner erkläre, ob etwas sei oder nicht sei, sondern dass er etwas bezeichne, so dass man von der Definition dessen aus, was das Wahre und Falsche bedeutet, die Besprechung fortführt. Wenn nun nichts falsch ist, als die Bejahung oder Verneinung des Wahren,[364]) so kann nicht Alles falsch sein; denn ein Glied der widersprechenden Behauptungen muss wahr sein. Muss aber Alles entweder bejaht oder verneint werden, so kann nicht Beides falsch sein; denn nur der eine Theil des Widerspruchs ist das Falsche. So begegnet diesen Reden das, was schon oft gesagt worden ist; sie heben sich einander selbst auf. Denn wer behauptet, dass Alles wahr sei, macht auch das Gegentheil seiner Behauptung zur Wahrheit, so dass also dann seine Behauptung die unwahre wird. (Denn die entgegengesetzte Behauptung giebt nicht zu, dass seine die wahre sei.) Macht man aber eine Ausnahme, und sagt der Eine, dass nur die entgegengesetzte Behauptung nicht die wahre sei, und der Andere, dass nur seine eigene Behauptung die wahre sei, so folgt für Beide, dass sie eine endlose Zahl von wahren und falschen Reden voraussetzen müssen; denn auch Der, welcher eine wahre Aussage für wahr erklärt, redet wahr, und so fort ohne Ende.[365]) Es ist aber klar, dass weder Diejenigen wahr reden, welche behaupten, dass Alles ruhe, noch Die, welche behaupten, dass Alles sich bewege. Denn wenn Alles ruht, so wird das Wahre und das Falsche immer ein solches bleiben,[366]) während doch Alles sich

---

[364]) Hier ist der Text verdorben; der alte Kommentator Alexander versteht die Stelle so: Wenn die Behauptung, dass etwas sich so verhalte, wie es sich verhält, wahr ist, und die, welche dies verneint, falsch ist, so kann nicht Alles falsch sein u. s. w. Wie die Stelle jetzt lautet, ist sie Unsinn; denn die Bejahung des Wahren kann nicht falsch sein.

[365]) Diese breiten Widerlegungen selbstverständlicher Unwahrheiten sind dabei noch schwer verständlich, weil sie sich jedenfalls auf spezielle sophistische Wendungen und Kunststücke beziehen, die in ihren Einzelheiten nicht mehr bekannt sind.

[366]) Eine wahre Aussage über einen Gegenstand ver-

in Veränderung zeigt; denn selbst der Redende war einmal nicht und wird einmal nicht mehr sein.[367]) Bewegt sich aber Alles, so kann es kein Wahres geben; denn Alles ist falsch. Indess ist schon gezeigt worden, dass dies unmöglich ist.[368]) Ferner muss sich das Seiende nothwendig verändern; denn die Veränderung geschieht aus etwas in etwas. Aber auch der Satz ist nicht wahr, dass Alles nur dann und wann, aber nicht immer in Ruhe oder Bewegung sei; denn es giebt etwas, was das Bewegte immer bewegt, und das Erste Bewegende ist selbst unbeweglich.[369])

---

liert ihre Wahrheit mit seiner Veränderung; so ist der Satz, dass die Sonne leuchte, nicht wahr bei einer Sonnenfinsterniss; ändert sich also der Gegenstand nicht, so bleiben auch solche Aussagen unverändert wahr.

[367]) A. tritt hier einem spekulativen Philosophen mit der sinnlichen Wahrnehmung des Gegentheils entgegen; dies ist eine falsche Methode; denn jener Philosoph kann mit Recht sagen, dass sein Satz vielmehr die Unwahrheit dieser sinnlichen Wahrnehmung beweise.

[368]) Nämlich vermöge des im vorigen Kapitel dargelegten Satzes des ausgeschlossenen Dritten.

[369]) Dies sind Vorausnahmen der Aristotelischen Lehre über die Gottheit, welche erst in dem 12. Buche folgt.

Fünftes Buch.[370]

Erstes Kapitel.

Anfang[371]) nennt man zunächst das, von woher sich etwas bei einer Sache zuerst bewegt; so ist bei einer Länge oder einem Wege von dorther jener Punkt An-

---

370) Dieses fünfte Buch unterbricht den Fortgang der bisherigen metaphysischen Untersuchungen, indem es sich mit Definitionen und Erläuterungen einer grossen Anzahl wichtiger philosophischer Begriffe beschäftigt, ohne indess daraus besondere Folgerungen für die hier vorliegenden Aufgaben abzuleiten. Ob dieses Buch schon bei A. diese Stelle eingenommen, oder sie erst von den späteren Ordnern seiner Schriften erhalten hat, ist nicht mehr auszumachen; das Erstere ist nicht gerade unwahrscheinlich, da A. in allen seinen Schriften sich nicht eben streng an systematische Ordnung bindet. Jedenfalls wird der Inhalt von A. herrühren. Neben einer Menge feiner und scharfsinniger Bemerkungen herrscht aber durchgehends der Fehler, dass A. ebenso wie in seinen logischen Schriften von der Sache auf die Sprache und ihre Formen abschweift, und anstatt sich mit den Begriffen selbst zu beschäftigen, überwiegend blos erörtert, in wie vielen Bedeutungen das Wort gebraucht werde. Erst bei Beantwortung dieser Frage werden dann philosophische Erörterungen der Begriffe selbst angefügt; indess erhalten diese dadurch eine schiefe Stellung und eine zu dürftige Behandlung. Daher kommt auch der Uebelstand, dass A. in diesem Buche die philosophische Untersuchung nicht direkt auf das Seiende richtet, sondern nur indirekt; er ermittelt, ob sprachlich das Wort, was den Begriff be-

fang, und von der entgegengesetzten Seite der andere. In einem anderen Sinne bedeutet Anfang das, woraus am

---

zeichnet, so oder so gebraucht werde (λεγεται). Deshalb werden sogar die Beweise für sachliche Sätze nicht selten aus den Formen der Sprache entlehnt. Dieselben Mängel herrschen in des A. Schrift über die Kategorien und werden dort ausführlich dargelegt werden. Ueberhaupt kann dieses 5. Buch als eine Ergänzung jener Schrift gelten; nur die Bequemlichkeit, mit der A. seine schriftstellerische Thätigkeit übte, erklärt es, dass er nicht dieses 5. Buch und die Kategorien in ein Werk verarbeitet hat. Er würde dann auch bemerkt haben, dass die Kategorien sich weder mit 10 noch mit 15 der Zahl nach abschliessen lassen, sondern dass hier so wenig wie sonst wo eine scharfe Grenze zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen bis an das Einzelne heran sachlich besteht.

Wenn dagegen die Kommentatoren dem A. vorwerfen, dass er nicht alle Bedeutungen eines Wortes nach Art eines Lexikons hier aufgezählt habe, so ist dies eher ein Verdienst; A. hat sich mit Recht auf die philosophisch erheblichsten Bedeutungen beschränkt; denn er wollte kein Lexikon, sondern eine Metaphysik schreiben.

371) Das Wort *ἀρχη*, lateinisch *principium*, ist zwar schon von den Philosophen vor A. zur Bezeichnung der Elemente benutzt worden; allein erst durch A. ist es zu einem der wichtigsten philosophischen Kunstausdrücke erhoben worden, in welchem Range es sich bis in die Gegenwart erhalten hat. Es ist kein deutsches Wort vorhanden, was alle Bedeutungen des griechischen umfasst; selbst das aus der lateinischen Uebersetzung eingebürgerte Wort Prinzip umfasst sie nicht alle. Es ist hier das deutsche Wort „Anfang" gewählt worden, hauptsächlich weil dieses Wort noch nicht als Kunstausdruck verhärtet ist, wie dies auch zu A.'s Zeit mit *ἀρχη* noch nicht der Fall war. Was unter Anfang sonach alles zu verstehen ist, ergiebt dieses Kapitel, wobei man natürlich sich immer gegenwärtig halten muss, dass es sich dabei um die Bedeutungen des griechischen Wortes handelt. Die beiden philosophisch-wichtigsten Bedeutungen des Wortes sind schon von den Scholastikern als *principium essendi* und *principium cognoscendi* unterschieden worden; jenes

besten etwas wird; so muss man manchmal bei dem Lernen nicht mit dem Ersten und mit dem Anfang der Sache beginnen, sondern mit dem, von wo aus es sich am besten erlernt.[372]) Ferner heisst Anfang das, aus

---

bezeichnet die Prinzipien der seienden Dinge, dieses die Prinzipien des Gewussten, der Erkenntniss; zu Letzterem gehört der Erkenntnissgrund, welchen A. aber fortwährend mit der Ursache der seienden Dinge verwechselt. A. gebraucht in der Regel die Worte „Anfang“, „Element“ und „Ursache“ synonym; in diesem Kapitel sagt er dies von der Ursache ausdrücklich; allein in diesem Buche werden die Begriffe der Ursache und des Elementes auch von dem Begriffe des Anfanges unterschieden, wie die Kapitel 2 und 3 ergeben. Für den philosophischen Sprachgebrauch der Gegenwart ist diese Synonymität nicht in diesem Maasse vorhanden; insbesondere bezeichnet in realistischen Systemen Anfang nur das Erste einer Bewegung im Sein oder im Denken; also ein zeitliches Erste, was aber auch auf das Räumliche ausgedehnt wird, insofern das Denken dieses Räumliche nicht momentan als Eins erfasst, sondern hinter einander, also zeitlich, in sein Wissen aufnimmt. Element bezeichnet dagegen das Einfache im Sein, was selbst nicht weiter im Sein aufgelöst oder getrennt werden kann, und aus dem alles andere Seiende zusammengesetzt ist. Ursache ist nur ein Beziehungsbegriff, welcher von dem Denken auf jedes Seiende angewendet wird, welches regelmässig ein anderes Seiende zu seiner zeitlichen Folge hat. Mit der Ursache wird von A. der Erkenntnissgrund fortwährend verwechselt, welcher im Wissen ungefähr das ist, was die Ursache für das Sein ist; nur dass zwischen dem Erkenntnissgrund und seiner Folge keine Zeitfolge besteht.

Indem sonach die mit diesen Worten bezeichneten philosophischen Begriffe wesentlich verschieden sind, erscheint es als ein Fehler, dass A. diese Worte meist synonym gebraucht; es wird damit nicht blos das Verständniss seiner Schrift erschwert, sondern auch die Schärfe dieser Begriffe verwischt.

372) So beginnt die Astronomie nicht mit den Grundgesetzen der Himmelskörper und mit ihren wirklichen

dem, als dem zuerst Einwohnenden, etwas wird, wie der Kiel bei dem Schiffe und die Grundmauer bei dem Hause und das Herz oder das Gehirn bei den Thieren, oder was sonst man als den Anfang bei denselben annehmen will. Ferner heisst Anfang das, woher, ohne darin zu sein, etwas geworden ist, und das, von woher zuerst die Bewegung und die Veränderung begonnen hat, wie z. B. das Kind aus Vater und Mutter, und der Kampf aus Schimpfworten beginnt. Ferner heisst so das, nach dessen Wahl das Bewegte sich bewegt und das sich Verändernde sich verändert, wie die Obrigkeiten und die erblichen Herrschaften, und die Herrschaften der Könige und der Tyrannen der Städte.[373]) Ferner heissen Anfänge die Künste, und vorzugsweise die aufbauenden.[374]) Ferner heisst so das, wodurch man eine Sache zuerst erkennt; auch dies heisst der Anfang der Sache, z. B. die Voraussetzungen bei den Beweisen. — Ebenso viele Bedeutungen hat auch das Wort „Ursache"; denn alle Ursachen sind Anfänge. Allen diesen Anfängen ist es gemeinsam, dass sie ein Erstes sind, woher etwas ist oder entsteht oder erkannt wird; manche sind in dem Gegenstande, manche ausserhalb. Deshalb sind auch die Natur und die Elemente und die Einsicht und der Entschluss und das selbtständig Seiende und der Zweck Anfänge; denn für Vieles ist das Schöne und das Gute der Anfang des Erkennens und der Bewegung.

Bewegnngen, sondern mit ihren scheinbaren Bewegungen und Standpunkten. Hier ist also der Anfang der Wissenschaft von dem Anfang ihres Gegenstandes verschieden.

[373]) Dies ist die dem deutschen Wort Anfang am fernsten liegende und auch am wenigsten philosophische Bedeutung des griechischen ἀρχη.

[374]) Jede Kunst will ein Werk zu Stande bringen, insofern enthält sie einen Anfang der Bewegung und des Werdens; unter Kunst versteht A. nämlich nicht blos das reine Wissen der Kunstregeln, sondern auch deren Anwendung. Unter aufbauender Kunst sind die Künste zu verstehen, welche als die allgemeinen und höheren, für die besonderen und niederen die leitenden bilden.

Zweites Kapitel.[375]

Das Wort Ursache gebraucht man einmal in dem Sinne eines Drinseienden, aus dem Etwas wird, wie z. B. das Erz bei der Bildsäule und das Silber bei dem Becher und dergleichen mehr. Dann nennt man Ursache die Form und das Muster; diese sind der Begriff des wesentlichen Was der Dinge und die Gattungen derselben. So ist das Verhältniss von zwei und eins die Ursache der Oktave, und allgemeiner ist es die Zahl; ebenso sind die einzelnen Theile des Begriffes seine Ursache. Ferner heisst Ursache das, woher der erste Anfang der Veränderung oder der Ruhe kommt; so ist der Rathgebende die Ursache und der Vater die Ursache des Kindes und überhaupt das Wirkende die Ursache des Gewirkten und das Verändernde die Ursache des Veränderten. Ferner heisst Ursache das Ziel, d. h. das, wofür Etwas geschieht; so ist die Gesundheit das Ziel des Spazierengehens; denn wenn man fragt, weshalb Jemand umherwandelt, so sagen wir, damit er gesund werde, und glauben mit diesen Worten die Ursache angegeben zu haben. Auch nennt man Ursache, was zwischen dem ersten Bewegenden und dem Ziele liegt, wie z. B. für die Gesundheit die Abmagerung oder die Reinigung oder die Arzneien oder die chirurgischen Instrumente. Alles dies ist für das Ziel da und unterscheidet sich unter einander wie das Werkzeug von dem Gewirkten. In so vielfachem Sinne wird also das Wort Ursache gebraucht,[376]) und daher kommt es, dass

---

[375]) Dieses Kapitel stimmt beinahe wörtlich mit Kap. 3 Buch 2 der Physik des A., und da die Aechtheit beider Kapitel von keinem Kommentator bezweifelt wird, so zeigt dies, mit welcher Bequemlichkeit A. seine Schriften verfasst und kein Bedenken getragen hat, lange Ausführungen wörtlich aus einer in die andere zu übernehmen, obgleich die verschiedene Aufgabe beider Werke einen sorgsamen Schriftsteller nothwendig auch zu einer andern Behandlung desselben Gegenstandes hätte führen müssen.

[376]) Diese Eintheilung der Ursachen in die vier hier besprochenen Arten ist in der scholastischen Philosophie

wegen dieser vielen Bedeutungen es auch viele Ursachen für ein und denselben Gegenstand giebt, und zwar nicht

---

des Mittelalters streng beibehalten worden, und Spuren davon zeigen sich auch noch bei Descartes, Spinoza, Leibnitz und Kant. Das deutsche Wort Ursache widersteht dieser Ausdehnung des Begriffes; man unterscheidet jetzt die an sich unthätige Bedingung von der thätigen Ursache und nennt den Stoff wohl die Bedingung, dass z. B. eine Bildsäule zu Stande kommt, aber nicht die Ursache derselben. Ebenso gilt die Form oder der Begriff nicht als Ursache; A. versteht darunter die Besonderung und Gestaltung des rohen, unbestimmten Stoffes, wodurch er ein besonderes Ding wird. Die Form (εἶδος) bezeichnet die Summe der wesentlichen Eigenschaften eines Gegenstandes nach Gestalt, Grösse, Farbe, Ton, Geschmack, Härte u. s. w., vermöge deren er unter eine bestimmte Art von Dingen fällt. Diese Form gilt dem A. als ein Selbstständiges und Ewiges, während sie in der modernen Naturwissenschaft nur als eine Wirkung der dem Stoff innewohnenden Kräfte gilt; sie ist da nicht selbst wirkend, sondern nur Wirkung. Auch der Zweck, als ein blosses Gedachtes, gilt der realistischen Auffassung nicht als Ursache; das Wissen allein hat keine Wirkung auf das äussere Sein; diese Wirkung kann nur entstehen, wenn mit der Vorstellung des Zweckes ein Begehren desselben in der Seele des Menschen sich verbindet, und wenn dieses Begehren, als ein seiender Zustand der Seele, die Kräfte des Körpers zur Verwirklichung des Zweckes erweckt. Nicht das blosse Denken, sondern das Begehren macht Etwas zu einem Zweck, und nur das Begehren ist die Ursache seiner Verwirklichung. Nur wenn man mit den idealistischen Systemen (Hegel, Trendelenburg) die Idee des Zweckes hypostasirt, zu einem lebendigen, seine Verwirklichung selbst vollbringenden objektiven Gedanken macht, kommt die Ursachlichkeit in diesen Gedanken; aber ein solcher Zweck ist auch nur das Gebilde einer phantasirenden Philosophie; die Beobachtung weiss von einem solchen Zwecke nichts. So bliebe von den vier Ursachen des A. nur die dritte, d. h. die, von der die Bewegung oder Veränderung kommt, als Ursache im heutigen Sinne. Indess ist der moderne Begriff der Ursache

blos in Beziehung auf nebenbei vorhandene Eigenschaften. So ist von der Bildsäule sowohl der Bildner wie das Erz die Ursache und nicht in verschiedener Hinsicht, sondern beide sind es von ihr als Bildsäule; jedoch nicht auf dieselbe Weise, sondern die eine ist Ursache als Stoff, die

---

weiter, weil die Wirkung nicht blos eine Bewegung oder Veränderung eines vorher schon Bestehenden zu sein braucht, sondern ein ganz Neues sein kann. So gilt der Donner als etwas ganz Neues und Anderes wie der Blitz; so gilt das Begehren des Knaben nach den Kirschen auf dem Baume als etwas ganz Anderes wie diese Kirschen, obgleich letztere die Ursache des Begehrens sind; so gilt der seiende Gegenstand als etwas ganz Anderes wie die Wahrnehmungsvorstellung desselben in der Seele, obgleich letztere als seine Wirkung gilt. — Eine tiefere Betrachtung ergiebt ferner, dass das Entstehen der Wirkung aus der Ursache nur eine Beziehungsform des Denkens ist, während im Sein nur die zeitliche Folge der Wirkung nach der Ursache besteht und wahrzunehmen ist. Eben deshalb gehört der Begriff der Ursachlichkeit zu den Beziehungsvorstellungen, die nur im Denken bestehen, aber kein Bild eines seienden Vorganges sind; im Sein besteht nichts, als die regelmässige zeitliche Folge des Einen (Wirkung), wenn das Andere (Ursache) vorhergeht. Wo solche seiende Unterlage bemerkt oder vorausgesetzt wird, da wird dann diese Beziehung von Ursache und Wirkung oder das Entstehen des Einen aus dem Andern von dem Denken hinzugefügt; durch den häufigen Gebrauch wird diese Verbindung mit der Zeit so eng, dass man auch dies Entstehen aus dem Andern für gegenständlich und seiend nimmt. Für das Weitere über diese wichtige Beziehungsform muss auf B. I. 40 u. Ph. d. W. 198 verwiesen werden. Indess erhellt schon aus dem hier Angeführten, dass A. die tiefere Bedeutung und Natur der Ursachlichkeit nicht erkannt hat, und dass er durch ihre Vermengung mit anderen, ihr ganz fremden Begriffen, wie Stoff, Form und Zweck, der Reinheit dieses Begriffes sehr geschadet hat. Die Schäden dieser falschen Zusammenfassung verschiedener Begriffe als Arten der einen Ursache sind in der scholastischen Philosophie deutlich zu sehen.

andere als die, woher die Bewegung kommt. Auch kann das Eine wechselsweise die Ursache des Andern sein; so die Arbeit von dem Wohlbefinden und dieses von der Arbeit; indess ist dies nicht auf dieselbe Art der Fall; die eine ist Ursache als Ziel, die andere als Ursache der Bewegung.[377] Ferner ist manchmal ein und dasselbe Ursache des Entgegengesetzten; denn die Gegenwart der Ursache bewirkt dies, und ihre Abwesenheit gilt mitunter als die Ursache des Entgegengesetzten; so ist die Abwesenheit des Steuermannes die Ursache des Schiffbruches, während seine Anwesenheit die Ursache der Rettung ist. Beide, sowohl die Anwesenheit wie das Fehlen, gehören zu den bewegenden Ursachen.[378] Alle bisher erwähnten Ursachen fallen unter die vier am meisten bekannten Arten.[378b] Denn die Elemente der Silben und der Stoff für Geräthe und das Feuer, die Erde und all dergleichen Körper, ebenso die Theile des Ganzen und die Voraussetzungen der Schlussfolgen sind Ursachen, aus denen Etwas entspringt, und diese zerfallen in solche, welche ein Unterliegendes sind, wie die Theile, und in solche, welche ein Was der Dinge, oder das Ganze, oder die

---

377) Diese Beispiele hätten vielmehr den A. darauf führen sollen, dass er durchaus verschiedene Begriffe unter den Gattungsnamen der Ursache fälschlich zusammengezwängt hat; deshalb treten sie bei dem bestimmten Denken des einzelnen Falles sofort wieder aus einander, und ihre Klassifikation unter einem obern Begriff ist ein leeres Spiel, weil sich nichts wirklich Gemeinsames von ihnen aussagen lässt. — A. berührt hier flüchtig den Begriff der Wechselwirkung, der bei Kant eine so grosse Rolle spielt; A. macht aber diesen Begriff mit Recht nicht zu einer besondern Kategorie.

378) Dies ist schon ein ächtes Vorspiel der spätern Scholastik; das Nicht-sein eines Gegenstandes wird neben das Sein desselben gestellt; beide gelten als zwei Arten des Seins desselben Gegenstandes. Dies ist die schon von den Sophisten begonnene Erhebung des Nichts zu einem Etwas, blos weil das Nichts sprachlich als Subjekt eines Satzes behandelt werden kann.

378b) Es sind die in Kap. 3, Buch 1 aufgeführten vier Arten.

Verbindung, oder die Form sind.[379]) Der Same und der Arzt und der Rathgeber und überhaupt der Thätige gehören zu den Ursachen, woher die Veränderung oder die Ruhe ihren Anfang nimmt.[380]) Anderes ist Ursache der Dinge als Ziel und als Gutes; denn das, wofür Etwas geschieht, will das Beste und das Ziel des Andern sein, wobei es gleichgültig ist, ob es das wirkliche Gute oder nur das erscheinende Gute ist. Solche und so viele Ursachen giebt es dem Begriffe nach. Der Art der Wirkung nach sind ihrer zwar sehr viele, doch ist die Zahl der hauptsächlichsten Arten eine geringere; denn selbst unter den gleichartigen Ursachen wird die nähere und die entferntere so genannt; so ist Ursache der Gesundheit der Arzt und der Künstler, und die Ursache der Oktave das Doppelte und die Zahl und immer das über dem Einzelnen höher Stehende.[381]) Ferner werden manche Ursachen nur nach dem Nebenbei-Befindlichen und seinen Arten bezeichnet; so ist die Ursache der Bildsäule einmal Polyklet und ein anderes Mal der Bildhauer, da es dem Bildhauer nur nebenbei zukommt, Polyklet zu sein. Dasselbe gilt für das Allgemeinere von solchem Nebenbei; so ist der Mensch die Ursache der Bildsäule und allgemeiner das Lebendige, denn Polyklet ist ein Mensch, und der Mensch ist ein Lebendiges.[382]) Von dem Nebenbei-Seienden ist Eines mehr und näher die Ursache als das An-

---

[379]) Hier sind die zwei ersten Arten der Ursache, die *ὕλη* oder das *ὑποκειμενον* und die Form (*εἶδος*), zusammengeworfen; weil nach A. das Entstehen der Wirkung aus der Ursache für beide Arten gilt.

[380]) Dies ist die dritte Art der Ursachen. Auch hier wird das blosse Nicht der Bewegung, oder die Ruhe, fälschlich zu einem Etwas erhoben. (Man sehe Erl. 378.)

[381]) Diese Unterscheidung ist eine leere scholastische Spielerei; die Ursache bleibt hier dieselbe, sie wird nur bald mit ihrem näheren, bald mit ihrem entfernteren (höheren) Begriffe bezeichnet.

[382]) Da eben nur die bildhauerische Kraft die eigentliche Ursache der Bildsäule ist, so ist der Mensch und das lebende Wesen in dieser Beziehung ein blosses Nebenbei dieser bildhauerischen Kraft. Auch dies sind scholastische Spielereien.

dere; z. B. wenn man den Weissen oder den Gebildeten als Ursache der Bildsäule nennte, und nicht blos den Polyklet oder den Menschen.[382b]) Neben dieser Eintheilung der Ursachen in eigentliche und nebenbei-vorhandene besteht auch die in Ursachen dem Vermögen und der Wirklichkeit nach; wie z. B. der Baumeister in Bezug auf das Hausbauen überhaupt und der wirklich Hausbauende Baumeister. In ähnlicher Weise kann auch das, wovon Etwas die Ursache ist, verschieden gefasst werden; so ist die Ursache Ursache dieser Bildsäule als Bildsäule, aber auch Ursache von ihr als Abbild überhaupt, und so ist die Ursache Ursache der Bildsäule als Erz oder als Stoff überhaupt. Dasselbe gilt für die nebenbei eintretenden Bestimmungen. Ferner kann man auch diese und jene Ursachen verbunden aussagen; so kann man nicht blos den Polyklet oder den Bildhauer als Ursache nennen, sondern den „Bildhauer Polyklet“.[383]) Indess lassen sich alle diese Ursachen der Menge nach auf sechs zurückführen, die in zweifacher Hinsicht so genannt werden; sie sind nämlich Ursache entweder als Einzelnes oder als Gattung; oder sie sind es als ein einzelnes Nebenbei-Vorhandenes, oder als die Gattung eines Nebenbei-Vorhandenen, oder sie sind diese beiden in Verbindung oder einfach und unverbunden. Ferner sind sie Ursachen als wirkende oder nur dem Vermögen nach, welche sich insoweit unterscheiden, als die wirkende und einzelne Ursache mit dem, was sie bewirkt, zugleich ist oder nicht ist, wie z. B. dieser Heilende mit diesem Genesenden und dieser Baumeister mit diesem Bauwerk zugleich ist. Mit den Ursachen, die es blos dem Vermögen nach sind, verhält es sich nicht immer so; denn das Haus und der Baumeister vergehen nicht zu gleicher Zeit.[384])

[382b]) Das Gebildete des Künstlers steht nämlich der bildhauerischen Thätigkeit näher wie die weisse Farbe desselben.

[383]) Alle diese hier vorgeführten Eintheilungen der Ursache sind ein leeres Spiel der Schule, ohne allen Werth für die Erkenntniss und Wissenschaft; sie zeigen sich als die deutlichen Anfänge der späteren Scholastik.

[384]) In dem gewöhnlichen Begriffe der Ursache liegt, dass die Ursache zeitlich der Wirkung vorausgeht, wobei es gleichgültig ist, ob die Ursache noch fortbesteht, wenn

Drittes Kapitel.[385])

Elemente heissen die letzten Theile, aus denen Etwas besteht, die nicht selbst wieder in Arten sich theilen. So sind die Elemente eines Lautes die Theile, aus denen der Laut besteht, und in die, als Letztes, er getrennt wer-

---

die Wirkung eintritt oder nicht. So ist der Blitz Ursache des Donners, und zwar *κατ᾽ ενεργειαν*, und doch ist er nicht gleichzeitig mit dem Donner, und so ist der warme Ofen Ursache der warmen Stube, und beharrt noch, wenn diese Wirkung schon da ist. Auch hier lässt also A. das Wesentliche des Begriffes bei Seite und hängt sich an Nebensächliches. Ueberhaupt gehört die ganze Unterscheidung der Ursachen nach Vermögen und nach der Wirklichkeit zu den Spielereien der Schule und zeigt die bedenklichen Folgen dieser gemissbrauchten Kategorien.

385) A. erörtert in diesem Kapitel den Begriff des Elementes und giebt ihm eine von dem. Begriff des Anfangs und der Ursache abweichende Bedeutung, obgleich er alle drei Worte gewöhnlich als gleichbedeutend neben einander stellt. Der Begriff des Elementes fällt bei A. so ziemlich mit dem, was die moderne Naturwissenschaft darunter versteht, zusammen. Es bezeichnet nicht die Atome oder Moleküle, d. h. nicht die kleinsten Raum-erfüllenden Theilchen, bei denen keine weitere Theilung in kleinere möglich ist, sondern die letzten Bestandtheile einer Mischung, welche Bestandtheile der Grösse nach sich vielleicht in noch kleinere theilen lassen, aber sich nicht in weitere Arten sondern; also das, was auch die moderne Chemie Element nennt. Hier berührt daher A. das entmischende Trennen des Denkens, welches neben dem theilenden und neben dem eigenschaftlichen Trennen von dem Realismus dem begrifflichen Trennen der Dinge zur Seite gestellt wird. (B. I. 14.) Doch geschieht es nicht in dieser Zusammenstellung und nicht in der Vollständigkeit, wodurch allein die Bedeutung dieser wichtigen Richtung des Denkens hervortreten kann. Auch hält A. diesen strengen Begriff des Elementes nicht fest,

den kann, ohne dass sie noch in weitere Arten von Lauten sich trennen lassen. Anderes bleibt, selbst wenn es getheilt wird, in seinen Theilen gleichartig; so ist der Theil des Wassers wieder Wasser, allein bei der Silbe ist dies nicht der Fall. Ebenso nennen die Naturphilosophen bei den Körpern Dasjenige Element, in was, als Letztes, der Körper sich theilt, ohne dass dieses Letzte sich wieder in der Art noch Unterschiedenes theilt; und sie nennen es Element, mag es nur eines oder mögen es mehrere sein. In ähnlicher Weise spricht man von Elementen der Figuren und überhaupt von Elementen der Beweise; denn die ersten Beweise, die in mehreren späteren Beweisen enthalten sind, heissen die Elemente der letztern. Dieser Art sind die ersten Schlussglieder von den dreien bei den Schlüssen, welche durch ein Mittleres beweisen.[386] In bildlicher Weise wird dann das Wort Element auch auf das ausgedehnt, was, obgleich Eins und klein, doch zu Vielem nützlich ist. Deshalb heisst auch das Kleine und das Einfache und das Untheilbare Element. Daher kam es, dass man das Allgemeinste Element nannte; weil jedes solches Allgemeinste Eins und einfach ist und dabei in Vielem entweder ohne Ausnahme oder doch in den meisten Fällen enthalten ist.[387] Deshalb halten auch Manche die Eins und den Punkt für Anfänge.[388] Da nun die

---

sondern vermengt ihn im Verlaufe dieses Kapitels mit den Atomen und mit dem Beweisgrunde.

[386] Unter Schlussglieder sind die beiden Prämissen des gewöhnlichen Schlusses zu verstehen; so sind in dem Schluss:

1. Alle Menschen sind sterblich;
2. Sokrates ist ein Mensch,
3. Also ist Sokrates sterblich

die Sätze 1 und 2 die Schlussglieder und Elemente, weil sie in dem Schluss 3 enthalten sind und dabei diesen Schluss durch den Mittelbegriff Mensch vermitteln.

[387] Es ist dies nur eine schwerfällige Bezeichnung der höchsten Begriffe, die in allem Einzelnen und der nicht-höchsten, die nur in Vielem enthalten sind.

[388] Es müsste eigentlich „Elemente", nicht „Anfänge" heissen.

sogenannten Gattungen allgemein und untheilbar sind [389]) (denn ihr Begriff ist nur einer), so nennen Manche die Gattungen Elemente, und zwar mehr als die Arten, weil die Gattung allgemeiner ist. Denn da, wo die Art besteht, da ist auch die Gattung; aber wo die Gattung ist, da ist nicht immer die Art. Alle diese Elemente haben das Gemeinsame, dass sie das einer jeden Sache erste Einwohnende sind.

Viertes Kapitel.

Natur [390]) nennt man in einer Bedeutung das Werden des Wachsenden, z. B. dann wenn man im Griechischen das y in dem Worte Physis gedehnt ausspricht; [391])

---

[389]) Der Begriff der Gattung wird hier als einer bezeichnet, weil die Gattung wohl Arten unter sich hat, aber nichts Höheres und Einfacheres über sich; deshalb ist sie als Gattung eine oder einfach.

[390]) Auch hier umfasst das deutsche Wort Natur nicht Alles das, was das griechische φυσις bezeichnet. Man muss deshalb das Wort „Natur" hier immer nur als Uebersetzung und synonym mit dem griechischen Wort nehmen. Dieses Kapitel bewegt sich mehr in sprachlichen, als in philosophischen Erörterungen. Mit dem Wort Natur werden im Deutschen und im Griechischen so mannichfache und verschiedene Begriffe bezeichnet, dass durch ihre Zusammenfassung in eine gemeinsame Definition, wie sie hier geboten wird, keine tiefere Einsicht gewonnen, sondern nur Verwirrung bei dem Schüler hervorgebracht wird. Indess gehört es zu den Liebhabereien des A., seine Erörterungen an Sprach-Formen anzuknüpfen; er räumt diesen Sprachformen sehr oft einen zu grossen Einfluss auf die philosophische Erörterung ein; die auffallendsten Beispiele dazu liefert seine Schrift über die Auslegung.

[391]) Auch in den modernen Sprachen kommt es vor, dass die mehreren Bedeutungen eines Wortes durch die verschiedene Aussprache desselben unterschieden werden;

in einer andern Bedeutung ist es das, aus welchem das Erwachsene gewachsen ist, und was darin geblieben ist; ferner heisst so auch das, woher die erste Bewegung in jedem Natürlichen als solchem[392]) entsteht. Wachsen nennt man, was sich durch Berührung oder durch Zusammenwachsen oder durch Anwachsen, wie bei der Leibesfrucht, vermehrt. Das Zusammenwachsen unterscheidet sich von der Berührung dadurch, dass bei der Berührung neben ihr nichts Weiteres nothwendig ist; in zusammengewachsenen Dingen besteht jedoch ein Besonderes für beide, welches macht, dass beide, statt sich nur zu berühren, zusammenwachsen und dem stetigen Zusammenhange und der Grösse nach nur Eins sind, aber nicht der Beschaffenheit nach.[393]) Ferner wird Natur der noch

---

so bezeichnet „Man“ im Dentschen je nach der Aussprache (Man, Mann) den unbestimmten Menschen (man sagt; welches „man“ seinen Ursprung in dem englischen *one says* erkennen lässt, wonach es mit Einen gleichbedeutend ist), oder den männlichen Menschen.

[392]) Damit bezeichnet A. den Gegensatz zu den Werken und den Produkten des Menschen. Ein Bett z. B. hat keinen Trieb zur Bewegung oder Veränderung in sich, wie er in der Pflanze besteht; nur nebenbei, insofern das Bett aus natürlichem Holz ist, besteht auch bei dem Bett ein Trieb, sich zu verändern, nämlich morsch oder faul zu werden; der Zusatz „als solchem“ bildet den Gegensatz dieses „Nebenbei“.

[393]) Diese Definition des Wachsens gegenüber der blossen Berührung ist schwach und unklar. Die moderne Naturwissenschaft kennt auch keinen solchen Unterschied mehr; bei ihr ist Alles ein Anfügen der letzten Moleküle und selbst dies nicht einmal, da selbst in den dichtesten Körpern die Moleküle sich nur näher stehen, aber nicht berühren. Selbst die innigste chemische Verbindung mit ganz neuen Eigenschaften ist nur eine solche Annäherung, und das Wachsen der organischen Körper wird auf mechanische und chemische Kräfte zurückgeführt. Will ein Philosoph dieser Theorie nicht beitreten, so kann er es nur dadurch, dass er den Unterschied des Wachsens und des blossen Berührens auf einen Unterschied der Kräfte (Lebenskraft oder blosse Anziehung) zurückführt, oder

ungeordnete und durch eigene Kraft nicht veränderliche Grundstoff genannt, aus dem die natürlichen Dinge bestehen und werden; so heisst das Erz die Natur der ehernen Bildsäule und der ehernen Geräthschaften, und das Holz die Natur der hölzernen Geräthschaften, und ähnlich geschieht es bei andern Dingen, denn aus solchem, was in seinem Grundstoff sich erhält, besteht Alles; denn in dieser Weise werden auch die Elemente der natürlichen Dinge von jenen Männern Natur genannt, welche das Feuer oder die Erde oder die Luft oder das Wasser oder etwas Anderes der Art oder auch Mehreres davon oder Alles davon Natur nennen. In anderer Weise heisst Natur das Selbstständige in den natürlichen Dingen; so bei Denen, welche sagen, dass die erste Verbindung die Natur sei, wie Empedokles, welcher sagt: „Es giebt keine Natur der Dinge, sondern nur Mischung oder Trennung des Gemischten, was bei den Menschen Natur genannt wird.“ Deshalb sagt man auch von dem vorhandenen oder werdenden Natürlichen, obgleich dessen Grundstoff, aus dem es ist oder wird, schon besteht, dass es seine Natur noch nicht habe, so lange es noch nicht seine Art und Gestalt hat. Von Natur ist also das, was aus Stoff und Form besteht, wie die Thiere und ihre Theile. Natur nennt man auch einestheils den ersten Stoff, und zwar in zweifachem Sinne; entweder den ersten in Bezug auf einen besonderen Gegenstand, oder schlechthin den ersten Stoff. So ist das Erz der erste Stoff in Bezug auf die ehernen Werke; schlechthin aber vielleicht das Wasser, wenn nämlich alles Schmelzbare Wasser ist;[394]) anderntheils nennt man Natur die Form und das Wesen, welches das Ziel des Werdens ist. Bildlich wird auch schlechthin alles selbstständige Werden Natur genannt, weil auch die Natur eine Art des selbstständig Seienden ist. Nach

---

dass er bei dem Wachsen die Umwandlung des einen Grundstoffes in den andern annimmt. A. hat diese letztere Ansicht, aber benutzt sie hier nicht zur Definition des Wachsens.

394) Erz ist schmelzbar; alles Schmelzbare ist nach damaliger Annahme aus Wasser enstanden, also ist das Wasser der schlechthin erste Stoff der ehernen Gegenstände.

dem hier Gesagten gelten zuerst und hauptsächlich als Natur diejenigen selbstständigen Dinge, welche die Bewegung in sich selbst als solchen haben; denn der Stoff heisst nur Natur, weil er dieser Natur fähig ist, und ebenso das Werden und das Wachsen nur so, weil sie Bewegungen dieser Natur sind. Dieser Anfang der Bewegung der natürlichen Dinge wohnt ihnen entweder dem Vermögen oder der Wirklichkeit nach inne.

Fünftes Kapitel.

Nothwendig[395]) nennt man das, ohne dessen Mitwirkung das Leben nicht stattfinden kann; so ist das Athmen und die Nahrung den Thieren nothwendig, denn

---

[395]) Dieses Kapitel behandelt die Kategorie der Nothwendigkeit. Die Definitionen, welche A. hier bietet, sind nur Tautologien und verdienen nicht den Namen von Definitionen; ebenso schlecht ist seine Aufzählung der verschiedenen Arten der Nothwendigkeit. A. hat noch keine Ahnung davon, dass die Nothwendigkeit nicht im Sein, sondern nur im Wissen ist und nur eine besondere Art, einen Inhalt zu wissen, bezeichnet. A. hält das Nothwendige noch für eine seiende Bestimmung an den Dingen. Dass die Nothwendigkeit nur eine Wissensart ist, erhellt vorzüglich daraus, dass der gewusste Gegenstand dadurch gar keinen Zusatz zu seinem Inhalte erhält; man kann den Inhalt und die Natur eines Gegenstandes vollständig kennen, ohne seine Nothwendigkeit zu wissen. So kann man einen geometrischen Lehrsatz seinem Inhalte nach genau kennen und benutzen, ohne ihn beweisen, d. h. seine Nothwendigkeit darlegen zu können; so kennt man den Bau der Pflanzen und Thiere auf das Genaueste, aber die Nothwendigkeit, dass ein solcher Organismus sein muss, ist noch heute nicht erkannt, obgleich man es nicht bezweifelt. So hat man den Morgenthau auf den Blättern seiner Natur und seinen Wirkungen nach in alten Zeiten genau so wie jetzt gekannt, obgleich die Nothwendigkeit seiner Entstehung

sie können ohne sie nicht bestehen. Ferner heisst nothwendig das, ohne welches ein Gutes nicht sein oder werden, oder ein Uebel nicht entfernt oder beseitigt werden kann; so ist das Einnehmen der Arznei nothwendig, damit man nicht krank werde, und die Fahrt nach Aegina ist nothwendig, um das Geld zu bekommen. Auch das Gewaltsame und die Gewalt, welche die Begierde und den Entschluss hindern und hemmen, heissen nothwendig. Das Gewaltsame heisst, weil es nothwendig ist, auch unangenehm, und Euenos sagt:

„Lästig wird jedwedes nothwendige Ding"

und die Gewalt ist eine Art Nothwendigkeit; so sagt Sophokles:

„Aber die Gewalt zwingt mich, dies zu verrichten".

Auch scheint die Nothwendigkeit etwas Unerbittliches zu sein und mit Recht; denn sie ist das Gegentheil von der Bewegung, welche aus der Wahl und aus der Ueber-

---

nach den Gesetzen des Dampfes und der Abkühlung erst neuerlich dargelegt worden ist. Diese Beispiele zeigen, dass mit der Nothwendigkeit nur eine besondere Art, einen an sich schon bekannten Inhalt zu wissen, bezeichnet wird, und dass diese Nothwendigkeit ihre Hauptquelle aus dem Satz des Widerspruchs ableitet. Alle Konklusionen und Beweise haben die Nothwendigkeit, mit welcher ihr Inhalt gewusst wird, nur davon, dass ein anderer Schluss zum Widerspruch mit den Prämissen führen würde. Ebenso sind die Glieder der Beziehungsformen untrennbar; die Ursache ist nie ohne die Wirkung; das Gleich nicht ohne das Ungleich; die Substanz nicht ohne das Accidenz. Auch die Verbindung dieser Glieder enthält eine Nothwendigkeit, welche bei der irrthümlichen Auffassung dieser Beziehungen als seiender Bestimmungen ebenfalls für eine seiende genommen wird. Wegen des Weiteren für diese wichtigen Fragen muss auf Erl. 322 und B. I. 62 und Ph. d. W. 354 verwiesen werden. Hat man sich hier gut orientirt, und liest man dann dieses Kapitel noch einmal, so wird die Hohlheit seines Inhaltes deutlich hervortreten. Anstatt die wahre Natur der Nothwendigkeit zu untersuchen, und in diesen schwierigen Begriff einzudringen, begnügt sich A. mit Vorführung von Beispielen seiner Anwendung und mit Tautologien.

legung hervorgeht. Auch sagt man von dem, was nicht anders sein kann, dass es sich nothwendig so verhalte, und nach diesem Nothwendigen wird auch ziemlich alles Andere nothwendig genannt. Denn das gewaltsame Handeln und Leiden nennt man dann nothwendig, wenn es wegen der Gewalt nicht dem Willen folgen kann, und deshalb eine Nothwendigkeit vorhanden ist, weshalb es nicht anders angeht. Ebenso, wenn Etwas das Leben oder das Gute mitbewirkt; denn wenn ohnedem weder das Gute, noch das Leben möglich ist und sein kann, so ist jenes nothwendig, und die Ursache ist selbst eine Nothwendigkeit. Auch der Beweis gehört zu dem Nothwendigen, weil Etwas sich nicht anders verhalten kann, wenn der Beweis vollständig ist. Der Grund davon sind die Vordersätze, aus denen der Schluss hervorgeht, sofern nämlich jene sich nicht anders verhalten können.[396]) Für Manches ist ein Anderes der Grund seiner Nothwendigkeit, für Anderes aber ist kein solcher Grund vorhanden, vielmehr ist es selbst der Grund, dass Anderes nothwendig ist.[397]) Deshalb ist das Einfache das erste und

---

[396]) Wenn die Nothwendigkeit darauf gestützt wird, dass Etwas nicht anders sein kann, so ist dies nur leere Tautologie und nur Umsetzung eines bejahenden Ausdruckes in einen mit doppelter Verneinung. Ist der Zweck nothwendig, so werden es auch die Mittel; dies ist nur Anwendung der in der Kausalität enthaltenen Nothwendigkeit. Dagegen ist die Gewalt nicht identisch mit der Nothwendigkeit; denn jede Gewalt kann durch eine grössere überwunden werden; die Gewalt hat ihre Grade, sie gehört dem Seienden an; aber die Nothwendigkeit hat keine Grade, sie ist überall die eine, unüberwindliche, welche deshalb auch nur im Wissen ist. Noch hat Niemand vermocht, die in dem Widerspruch enthaltene Nothwendigkeit des Nicht-seins, oder die Nothwendigkeit, mit der die Wirkung an der Ursache hängt, zu überwinden, oder nur sich dies als möglich vorzustellen, während die Gewalt immer in einem noch höheren Grade vorgestellt werden kann. Dies Alles bestätigt, dass die Nothwendigkeit nur dem Wissen angehört.

[397]) D. h. die Wirkung hat ihre Nothwendigkeit in einem Andern, nämlich der Ursache; dagegen macht die

hauptsächlich Nothwendige; denn dies kann sich nicht auf vielfache Weise, bald so, bald anders verhalten; denn sonst würde es auch wirklich sich vielfach verhalten. Giebt es nun auch ewige und unveränderliche Dinge, so besteht für sie keine Gewalt und Nichts, was gegen ihre Natur ginge.[398])

Sechstes Kapitel.[399])

Die Eins[400]) wird entweder nebenbei oder an sich ausgesagt; Ersteres geschieht z. B., wenn man sagt: Koris-

---

Ursache, dass Anderes, nämlich die Wirkung, nothwendig ist.

[398]) Die Behauptung, dass das Einfache und Ewige nothwendig sei, ist sehr zweideutig; sie hat nur Wahrheit, soweit solcher Satz ein identisches Urtheil enthält, und so rechtfertigt ihn auch A. hier; das Einfache wird als das Unveränderliche behauptet und auch das Nothwendige hier nur als die Nothwendigkeit der Unveränderlichkeit behauptet. Der Satz lautet deshalb in Wahrheit dahin: „Das Unveränderliche (Einfache) ist unveränderlich (nothwendig); also ein identischer Satz, dessen Nothwendigkeit allerdings unzweifelhaft ist, weil sie auf dem Satz des Widerspruchs ruht. — Dies Beispiel mag als ein Beleg gelten was es sagen will, wenn A. und die idealistischen Systeme sich rühmen, mit dem Denken allein das Seiende und seine Gesetze erfassen zu können. Dergleichen pomphaft und tiefsinnig auftretende Sätze laufen bei näherer Prüfung auf identische Urtheile oder auf Beziehungsformen hinaus, die man im Leben mit Recht nicht beachtet, weil sie nicht einen Schritt in der Erkenntniss der Dinge weiter führen. Wenn solche Sätze noch etwas Weiteres über das Identische oder die Beziehungsform hinaus aussprechen, wie mitunter vorkommt, so lässt sich dies Mehr sehr leicht als eine unbegründete Verallgemeinerung einzelner, durch eine mangelhafte Induktion gewonnenen Sätze darlegen.

[399]) In diesem Kapitel behandelt A. den wichtigen

kos und Gebildeter, oder: Gebildeter Koriskos; denn man sagt dasselbe, ob man Koriskos und Gebildeter oder Der

---

und umfangreichen Begriff der Einheit; er vermengt aber diesen Begriff mit dem der Eins und der Identität, was der Bestimmtheit dieser Begriffe grossen Schaden thut. Es ist dies hier wie anderwärts die Folge davon, dass A. von der Bedeutung der Worte (das ἑν) ausgeht, anstatt die Bedeutung der Begriffe voranzustellen.

Das volle Verständniss dieses Kapitels wird erst erreicht, wenn man mit den Erörterungen des Einheitsbegriffes vertraut ist, wie sie B. I. 26. 53 gegeben worden sind. Erst dann erkennt man auch die Mängel und die Unvollständigkeit der hier von A. gegebenen Darstellung. Nur kurz ist hier anzudeuten, dass nach realistischer Auffassung die Einheit sich sondert in die Einheit, welche im Sein, und in die, welche nur im Wissen besteht. Jene ist 1) die Einheit des Aneinander in Raum oder Zeit (die ἁφη des A.), 2) die Einheit des Ineinander der Eigenschaften (des ἑν κατα συμβεβηκος des A.), 3) die Einheit durch die Kraft. Diese theilt sich in die Einheit durch sinnliche Kraft und in die durch Begehren; auf jener beruht z. B. die Einheit des Sonnensystems, auf dieser die Einheit der Familie und des Staats. Diese Einheit fehlt hier bei A. ganz. Die Einheit, welche blos im Wissen besteht, beruht auf den Beziehungsformen des Denkens. Ihre wichtigsten sind die Einheit durch Gleich; dadurch ist eine Schafheerde oder eine Bibliothek eine Einheit (ὁτι ὁ λογος εἱς nach A.); und die Einheit durch Ursachlichkeit, die z. B. das Wesen der organischen Einheit bildet, und die Zahl-Einheit. Neben diesen Einheiten besteht noch die besondere, welche die Wissensform an sich für einen bestimmten Inhalt enthält, gegenüber diesem Inhalt in der Seinsform; so kann eine Reise nach Amerika ihrem ganzen Inhalte nach im Wissen zugleich vorgestellt werden, während im Sein dieser Inhalt in einen langen Zeitraum aus einander gezogen ist; so hat der Kenner eine Wissenschaft, deren Inhalt viel dichter in seinem Wissen, als der Schüler, der ihn aus den Wahrnehmungen sich erst zusammenträgt. Endlich besteht noch eine Einheit zwischen Sein und Wissen in dem Ich, deren wunderbare Natur nur in ih-

gebildete Koriskos sagt. Ebenso verhält es sich mit Gebildet und Gerecht, oder: Der gerechte und gebildete Koriskos. In all diesen Fällen wird die Eins als nebenbeizukommend ausgesagt, und zwar das Gerechte und das Gebildete, weil Beides einem selbstständig Seienden zukommt, und das Gebildete und Koriskos, weil Eines dem Andern zukommt. Ebenso ist in gewisser Art auch der gebildete Koriskos Eines mit dem Koriskos, weil der eine Theil des Einen dem Andern zukommt, nämlich das Gebildete dem Koriskos; ebenso ist der gebildete Koriskos Eines mit dem gerechten Koriskos, weil ein Theil von jeder dieser Aussagen demselben Einem als Eins zukommt. Ebenso verhält es sich, wenn das Nebenbei-Zukommende von einer Gattung oder einem Allgemeinen ausgesagt wird; z. B. dass der Mensch und der gebildete Mensch dasselbe sei; es geschieht, entweder weil dem Menschen als einem selbstständig Seienden das Gebildete zukommt, oder weil beide Eigenschaften einem Einzelnen, z. B. dem Koriskos zukommen. Jedoch kommt Beides nicht auf dieselbe Weise zu, sondern das Eine kommt als Gattung und als selbstständig Seiendes zu, das Andere als Eigenschaft oder Zustand des Selbstständigen. In dieser Weise wird die Eins nebenbei vorkommend ausgesagt.[401]) Wenn dagegen die Eins an sich

---

ren Resultaten hervortritt und nicht unmittelbar wahrzunehmen ist.

Viele von diesen Einheitsformen erwähnt A. hier gar nicht, andere nur mangelhaft; dafür wird man durch breite und werthlose scholastische Unterschiede und Spielereien hindurchgeschleppt.

400) Das ἑν des Griechischen kann nur durch Eins übersetzt werden, obgleich A. in den meisten Fällen nicht die Eins, als Element der Zahl, sondern die Einheit, welche Unterschiedenes zu Einem verbindet, darunter versteht. Jene Eins hat gar keine Unterschiede und ist deshalb auch keine Einheit; was indess A. nicht immer scharf und sorgfältig unterscheidet.

401) Die hier höchst schwerfällig behandelte Einheit des Nebenbei-Zukommenden (ἑν κατα συμβεβηκος) ist die in Erl. 399 behandelte Einheit des Ineinander der Eigenschaften, unter welchem Namen sie ein Allbekanntes ist.

von Etwas ausgesagt wird, so geschieht es einmal vermöge des stetigen Zusammenhängens, wie bei dem Bündel durch das Band und bei Hölzern durch den Leim.[402]) Auch eine Linie heisst, selbst wenn sie gebogen, aber doch zusammenhängend ist, eine, wie dies auch bei einzelnen Gliedern, z. B. dem Schenkel und dem Arme geschieht. Von diesem ist das von Natur Zusammenhängende mehr Eins als das durch Kunst.[403]) Stetig zusammenhängend ist das, was als Eines sich bewegt und sich nicht anders bewegen kann; eine Bewegung ist die, welche der Zeit nach nicht trennbar ist. An sich stetig zusammenhängend ist das, was nicht durch Berührung Eins ist;[404]) denn wenn man Holzstücke so aneinander legt, dass sie sich berühren, so nennt man sie deshalb nicht eines, weder als Holz, noch als Körper, noch als ein sonst wie Zusammenhängendes. Das stetig Zusam-

---

Der sonst in dem „Nebenbei“ noch enthaltene Unterschied gegen das „Wesentliche“ oder „An-sich“ tritt bei dieser Frage nach der Einheit nicht hervor. A. verdunkelt die Auffassung dadurch, dass er zwischen Substanzen und Eigenschaften hier noch einen Unterschied einführt, der in Wahrheit nicht besteht; denn auch Koriskos ist nur eine Einheit vieler Eigenschaften; die Substanz, die diese Eigenschaften tragen soll, ist nur eine Erfindung des Denkens; selbst die Materie (Stoff) löst sich in Eigenschaften (Undurchdringlichkeit, Raumerfüllung) auf. Ebenso werthlos ist hier die Unterscheidung dieser Einheit, je nachdem sie bei einem einzelnen Gegenstande oder bei einem begrifflichen Gegenstande (Mensch überhaupt) eintritt; diese Einheit wird davon gar nicht berührt, vielmehr ist sie bei beiden genau dieselbe; wozu also diese unnützen Unterscheidungen?

402) Dies ist die Einheit durch An-einander oder durch Berührung; A. vermengt indess damit die Einheit durch Kraft (Anziehung, Leim).

403) Dieses mehr zusammenhängend deutet eben eine andere Art der Einheit an, die A. näher hätte entwickeln sollen; es ist die Einheit der Wechselwirkung im Organischen.

404) D. h. was zu seiner Einheit mehr verlangt als blosse Berührung.

menhängende wird Eins genannt, auch wenn es eine Biegung hat; noch mehr aber das, was keine Biegung hat; so ist das Schienbein oder die Hüfte mehr Eins, als das ganze Bein, weil bei letzterem die Bewegung nicht eine zu sein braucht.[405]) Auch die gerade Linie ist mehr Eins als die krumme.[406]) Wenn die ungerade einen Winkel macht, gilt sie als eine und auch nicht als eine, weil es bei ihr möglich ist, dass sie sich ganz und auch nicht ganz bewegt; die gerade Linie bewegt sich aber immer ganz, und kein Theil von ihr, der eine Grösse hat, ruht, während die andere sich bewegt, wie dieses bei der ungeraden der Fall ist.

In einem andern Sinne wird etwas Eins genannt, wenn es ein gleichartiges Unterliegende hat. Gleichartig ist das, wobei die Wahrnehmung keine Unterschiede auffindet; das Unterliegende ist dabei entweder das Erste oder das Schliessliche nach dem Ziele hin. So heisst der Wein und das Wasser Eines, weil sie gleichartig sind, und so werden alle Flüssigkeiten Eines genannt, wie Oel, Wein und geschmolzene Stoffe, weil das letzte Unterliegende bei ihnen allen dasselbe ist; denn sie sind alle

---

405) Das Bein des Menschen kann nämlich mit Hülfe des Kniegelenkes sich nur in seiner oberen oder nur in seiner unteren Hälfte allein bewegen.

406) Auch dieses „mehr Eins" ist ein Zeichen unvollständiger Untersuchung. A. nimmt danach Grade in der Eins an. Diese sind aber bei der Eins als Zahl nicht möglich; ebenso hat die Einheit, das An-einander und In-einander, keine Grade; dagegen hat die Einheit durch Kraft und durch Begehren, so wie die Einheit durch Gleich, ihre Grade, weil hier das bindende Mittel Grade hat. Dies Alles hätte A. entwickeln sollen. Wenn die gerade Linie mehr Eins als die krumme sein soll, so kann dies nur auf der Einheit des Gleich beruhen, die neben der Einheit des Aneinander bei der geraden Linie durch die gleiche Richtung aller ihrer Theile besteht, während diese Einheit des Gleich bei der krummen und gebrochenen fehlt. A. sucht den Grund für die grössere Einheit der geraden Linie aus den Unterschieden der Bewegung abzuleiten; allein diese sind nur die Folge jener Gleichheit der Richtung.

Wasser oder Luft.[407]) Auch das, was zu einer Gattung gehört, heisst Eins, insofern es sich blos nach den dazu gehörenden Arten unterscheidet; Alles dies heisst Eins, weil die den Unterschieden zu Grunde liegende Gattung eine ist; so sind das Pferd, der Mensch, der Hund Eines, weil sie alle lebende Wesen sind,[408]) ungefähr in der Weise, wie der Stoff einer ist. Dergleichen heisst aus diesem Grunde Eines; mitunter aber heisst auch die obere Gattung die eine, wenn die dem Einzelnen Uebergeordneten die letzten Arten der Gattung sind; so sind das gleichschenklige und das gleichseitige Dreieck dieselbe eine Figur, weil sie beide Dreiecke sind, wenn auch nicht dieselben Dreiecke.[409]) Ferner werden zwei Dinge Eins genannt, wenn deren Begriffe, die das wesentliche Was derselben ausdrücken, in Bezug auf einen anderen die Sache offenbarenden Begriff nicht zu trennen sind; denn an sich ist jeder Begriff trennbar.[410]) So ist das Aus-

---

[407]) D. h. nach der Physik des A., während die moderne Naturwissenschaft die Gleichartigkeit ihrer letzten (chemischen) Elemente nicht anerkennt. Diese hier von A. auf die blosse Gleichartigkeit des Stoffes gestützte Einheit wird im Leben und in der Sprache kaum als eine solche anerkannt. Zwei Flaschen Wein nennt man kein Eins oder Einheit; nur wenn ihr Wein zusammenfliesst, wird eine Einheit, die dann aber auf der Berührung beruht und nicht auf der Gleichartigkeit des Stoffes. Für solche Fälle bleibt nur die Einheit durch Gleich, die aber in der Regel zu schwach ist, um für sich allein im Leben beachtet zu werden. Deshalb gilt eine Heerde Schafe nur deshalb als Einheit, weil die einzelnen Schafe neben der Gleichheit auch durch die ursachliche Einheit verbunden sind, indem sie dem einen Ziele der Wirthschaft dienen.

[408]) Auch hier ruht die Einheit auf dem Gleich; aber dies Gleich ist sehr umfassend, und deshalb genügt es hier, um die Einheit hervortreten zu lassen.

[409]) Für die philosophische Betrachtung ist dieser Fall von dem bei Erl. 408 gar nicht verschieden.

[410]) Diese Stelle ist nicht ganz klar, und auch die folgenden Beispiele helfen wenig zur Erläuterung. Bei den Organismen herrscht das Gesetz, dass sie allmählich wachsen, ihre ganze Fülle erreichen und dann wieder altern

gewachsene und das Abnehmende Eins, weil der Begriff beider untrennbar ist, ähnlich wie bei den Flächen der Begriff der Figuren Eins ist. Ueberhaupt ist dasjenige am meisten Eins, dessen Vorstellung, welche das wesentliche Was angiebt, untheilbar ist und weder nach der Zeit, noch dem Orte, noch nach dem Grunde getheilt werden kann; und zwar gilt dies hauptsächlich von den Einzeldingen; 411) überhaupt wird Alles, was keine Theilung

---

und abnehmen. Dieses Gesetz oder sein Begriff offenbart die Natur des Organischen und verbindet so den Zustand der höchsten Vollendung mit dem Beginn des Abnehmens. Wenn A. es so gemeint hat, so ist dies eine Einheit, die aus verschiedenen Arten derselben besteht, und die er deshalb hätte auflösen sollen.

411) Auch diese Stelle drückt ihren Gedanken schwülstig aus. A. meint, dass es Dinge giebt, die in ihrer Vorstellung (νόησις) nicht theilbar sind, z. B. der Mensch. Der Mensch ist allerdings nach seinem Stoffe theilbar, auch nach seinen Eigenschaften; aber durch solche Theilung geht, wenn sie ausgeführt wird, der Mensch als solcher zu Grunde; das Getrennte ist kein Mensch mehr. Deshalb ist der Mensch Einer. Auch hier bleibt indess A. auf der Oberfläche. Man kann nämlich fragen: weshalb gestattet die Vorstellung keine Theilung? An sich beweist der Grund des A. zu viel; denn kein Ding bleibt durch seine Theilung das, was es vorher war; jede Theilung bringt eine Veränderung hervor, und danach gäbe es nichts Theilbares in der Welt. Wenn also die Vorstellung nur bei Einzelnen sich der Theilung widersetzt, so muss dies einen besonderen Grund haben, den A. hätte darlegen sollen. Es würde sich dann ergeben haben, dass es eben die elementaren Einheitsformen sind, die in solchem Falle hindernd entgegentreten. Im Menschen z. B. als einem Organismus ist die Einheit der Wechselwirkung mit gesetzt; diese wird durch Ablösung der Glieder zerstört, folglich kann der Mensch nicht getheilt werden; sein Wesen, der Organismus, würde damit zerstört. Aber das denkende Trennen ist nicht auf die Möglichkeit seiner Ausführung in natura beschränkt, und deshalb kann der Mensch im Denken sehr wohl in Theile, in Eigenschaften, in Körper und Seele u. s. w. getrennt werden, und

zulässt, soweit als dies nicht zulässig ist, Eins genannt; so z. B. ist der Mensch Eins, soweit der Mensch nicht theilbar ist, und ebenso ist das Lebendige eins, soweit es nicht theilbar ist, und das Grosse ist eins, soweit es nicht theilbar ist. In den meisten Fällen heisst Etwas dadurch, dass es ein Anderes wirkt oder erleidet oder hat, oder weil es auf Anderes sich bezieht, Eins mit diesem Andern;[412]) Andere heissen vorzugsweise Eins, weil ihr Sein eins ist, und zwar eins durch Stetigkeit oder durch die Form oder den Begriff;[413]) denn man zählt das als Vieles, was nicht zusammenhängt, oder von denen die Form oder der Begriff nicht eines ist.[414]) Einerseits nennt man also Eins, was eine Grösse hat und zusammenhängend ist; andererseits was ein Ganzes ist, d. h. was unter denselben Begriff fällt. So nennt man die bei einander liegenden Theile eines Schuhes bei ihrem Anblick, wenn es nicht wegen ihres Beisammenliegens geschieht, nur Eins, weil sie einen Schuh bilden und sie bereits zu einer Form gehören.[415]) Deshalb gilt auch die Kreislinie von allen Linien am meisten als eine, weil sie ganz und vollkommen ist.[415b])

---

nur dadurch ist eine Erkenntniss und eine Wissenschaft von dem Menschen möglich. — Dieser Unterschied des Trennens im Denken und im Sein wird von A. in diesem Kapitel fortwährend übersehen.

[412]) A. berührt hier die Einheit der Ursachlichkeit und der Beziehung überhaupt, aber ohne auf diese wichtige Form näher einzugehen.

[413]) Unter Form (εἰδος) und Begriff (λογος) ist hier die Art und die Gattung zu verstehen. Vergl. Erl. 408. 409.

[414]) Auch hier ist der Ausdruck nachlässig; A. will sagen, bei Dingen von verschiedener Art oder Gattung besteht die hier besprochene Einheit nicht, sie gelten nicht als ein Eins. Aber als Vieles zählen kann man nur das Gleichartige, also der Art nach Eine. A. will sicher dies hier nicht bestreiten, aber seine Worte sind zweideutig.

[415]) Es ist die Einheit des Zweckes, welche zur ursachlichen Einheitsform gehört.

[415b]) Bei der Kreislinie trifft die Einheit durch Berührung und durch Gleichheit (der Krümmung) zusammen; deshalb ist ihre Einheit stärker.

Das Eins-sein ist Anfang des Zahl-seins; denn Anfang ist das erste Maass; das, wodurch man zuerst erkennt, ist das erste Maass in jeder Gattung; Anfang des Erkennens ist aber für jedes die Eins. Die Eins ist aber nicht in allen Gattungen dieselbe; hier ist es der Viertelston, dort der Vokal oder Konsonant, und für das Schwere ist die Eins eine andere wie für die Bewegung.[416]) Ueberall ist aber die Eins entweder der Grösse oder der Beschaffenheit nach untheilbar. Von dem, was der Grösse nach und als Grösse untheilbar ist, heisst das in aller Richtung Untheilbare und keinen Ort Habende die Monade, das in aller Richtung Untheilbare, was aber einen Ort hat, der Punkt;[417]) das nur in einer Richtung Theilbare ist die Linie; das in zwei Richtungen Theilbare die Fläche, und das nach dreien und allen Richtungen Theilbare der

---

416) Hier geräth A. aus dem Begriff der Einheit heraus in den Begriff der Eins und des Maasses, d. h. in Begriffe, die durchaus verschieden und beinahe entgegengesetzt sind. Denn die Einheit kann ohne Unterschiede, die sie eint, nicht bestehen, die Eins ist aber das völlig Untheilbare und Unterschiedslose. Die Eins ist nämlich das Element der Zahlbeziehung. Wegen dieser ihrer Natur kann sie jedem Seienden übergezogen werden; alles Seiende kann gezählt, und es kann dabei willkürlich mit Diesem oder Jenem als Eins begonnen werden. Das Maass ist nur diese Eins, wenn das Grössenverhältniss verschiedener gleichartiger Dinge in Zahlen ausgedrückt wird; es ist die benannte Eins der benannten Zahlen. Unter der Eins für das Schwere meint A. das Gewichtmaass (Pfund); für die Bewegung ist es eine bestimmte Raumlänge bei gleicher Zeit.

417) A. unterscheidet hier die Monade (μονας) von dem Punkt (στιγμη). Letzterer ist der geometrische Punkt; über die Monade sagt A. hier nur, dass sie keinen Ort, wie der Punkt, habe. Sie ist also ausserhalb des Raumes. Was A. näher darunter versteht, giebt er hier nicht an. Andere Stellen ergeben, dass damit nur die Eins gemeint ist, die als solche und als Zahlelement allerdings keinen Ort im Raum hat. Es leuchtet bei A. der Gedanke hindurch, dass die Beziehungen und also auch die Zahlen kein Seiendes, sondern nur im Denken sind.

Körper. Umgekehrt heisst das in zwei Richtungen Theilbare Fläche, das in einer Richtung Theilbare Linie, und das in keiner Richtung der Grösse nach Theilbare Punkt und Monade, von denen das keinen Ort Habende Monade, und das einen Ort Habende Punkt heisst. Ferner ist etwas Eins, entweder der Zahl nach, oder der Art nach, oder der Gattung nach, oder der Aehnlichkeit nach; so ist etwas der Zahl nach Eins, wenn es aus einem Stoffe ist;[418]) der Art nach sind Dinge Eins, deren Begriff derselbe ist; der Gattung nach Eins sind Dinge, welche unter dieselbe Kategorie gehören, und der Aehnlichkeit nach Eins, wenn sie in gleichen Verhältnissen stehen. Dabei ist von den hier Aufgezählten das Spätere in dem Früheren mit enthalten; was der Zahl nach Eins ist, ist es auch der Art nach; aber das Eins der Art nach ist nicht immer Eins der Zahl nach. Der Gattung nach ist Alles Eins, was der Art nach Eins ist;[419]) aber was der Gattung nach Eins ist, ist nicht Alles der Art nach Eins, wohl aber der Aehnlichkeit nach; was aber der Aehnlichkeit nach Eins ist, ist es nicht immer der Gattung nach.[420]) Uebrigens ist klar, dass das Viele den Gegen-

---

[418]) Der Ausdruck: „der Zahl nach Eins“ passt hier nicht, weil die Eins der Zahlen hier gar nicht in Frage kommt. A. meint die Einheit vermöge der Gleichartigkeit des Stoffes, aus dem der Gegenstand besteht, z. B. Wasser, Gold; sie unterscheidet sich von der Einheit der Art nach, bei welcher die Form und nicht der Stoff das Gleiche und Einende ausmacht. Gattung bezeichnet nur den höheren Begriff, der schon zu den Kategorien gehört. Aehnlichkeit (*ἀναλογια*) bezeichnet eine Gleichheit, die nur eine geringere Zahl von Eigenschaften befasst.

[419]) D. h. was zu derselben Art, z. B. Schaf, gehört, gehört auch zu der Gattung (Thier), welche jene Art unter sich befasst; aber nicht umgekehrt, wie A. gleich nachher bemerkt, gehören alle Thiere zu den Schafen, obwohl sie einander ähnlich sind.

[420]) Weil die Aehnlichkeit so gering sein kann, dass sie nicht einmal die Gleichheit der Merkmale der Gattung umfasst. Das Schaf ist auch dem Baume ähnlich, weil beide wachsen und absterben, aber sie gehören deshalb noch nicht zu einer Gattung.

satz zur Eins bildet, und Vieles ist Etwas, entweder weil es nicht zusammenhängt, oder weil sein Stoff der Art nach verschieden ist, sei es in der obersten oder untersten Art, oder weil es seinem Was nach verschiedenen Begriffen angehört. [421])

Siebentes Kapitel. [422])

Das Seiende wird theils nebenbei, theils an sich ausgesagt. Nebenbei z. B., wenn man sagt: der Gerechte sei gebildet, oder der Mensch sei gebildet, oder der Ge-

---

[421]) Das Viele (τα πολλα) ist nur der Gegensatz des Eins, aber nicht der Einheit, welche doch A. vorzugsweise in diesem Kapitel behandelt; vielmehr ist der Gegensatz der Einheit die Trennung oder das Getrennt-sein, was auf dem Gegensatz dessen beruht, was die Einheit bewirkt. Das Viele ist auch in der Einheit vorhanden; denn sie kann ohne Unterschiede nicht bestehen, und diese sind viele oder mehrere.

[422]) A. erörtert hier die Bedeutungen des Seins und des Ist. Es bleibt auffallend, dass er die zwei grundverschiedenen Bedeutungen dieses Wortes nicht bemerkt oder nur so mangelhaft hervorhebt, dass der Leser sie kaum bemerkt. Das Sein und das Ist bezeichnet einmal das wirkliche Sein, wie es in jedem Wahrgenommenen enthalten ist, und zweitens die Copula in den Urtheilen, welche nur die Verbindungsform der Satzglieder bezeichnet, ohne über das wirkliche Sein des in solchem Urtheile Ausgesagten etwas behaupten zu wollen (B. I. 20, Ph. d. W. 539). Indem in den Systemen diese zwei Bedeutungen vielfach verwechselt werden, gerathen sie zu den sonderbarsten Behauptungen. So meint Kant, in dem kategorischen Urtheile bezeichne die Copula „ist“ immer das wirkliche Sein; nur in dem hypothetischen sei dies nicht der Fall. Allein das Ist in beiden Urtheilen kann bald nur die Copula oder die Verbindung der Glieder andeuten, bald das wirkliche Sein dieser Glieder; die

bildete sei ein Mensch; ähnlich wie man auch sagt, dass ein Gebildeter sich ein Haus baue, weil es sich nebenbei

---

nähere Bestimmung hierüber muss aus den Umständen und dem Zusammenhange der ganzen Rede abgenommen werden. Zu ähnlichen sonderbaren Behauptungen wird A. hier verleitet, weil er diese zwei grundverschiedenen Bedeutungen desselben Wortes nicht sorgsam sondert. Ueberhaupt entspricht es nicht der Natur einer philosophischen Schrift wie der vorliegenden, zwei so verschiedene Begriffe in einem Kapitel durch einander zu werfen, blos weil ein Wort für beide besteht. Dazu kommt, dass von dem wirklichen Sein gar nichts auszusagen ist als das Sein; es ist in Wahrheit das Unsagbare, weil es das Einzige ist, was in das Wissen nicht mit eingeht; aller andere Inhalt fliesst bei der Wahrnehmung über, nur das Sein nicht; deshalb entsteht der Gegensatz zwischen dem übergehenden Inhalt und dem nicht übergehenden Sein, und deshalb kann das Sein als die Form bezeichnet werden, welche diesen Inhalt durchdringt, ihm die seiende Natur giebt, aber nicht hindert, dass bei der Wahrnehmung dieser Inhalt in das Wissen mit übergeht. (Man sehe Erl. 142b. 161; B. I. 66.) Indem das Sein somit in Wahrheit nur das Nicht-Wissbare oder das Nicht-in-das-Wissen-Eintretende bezeichnet, erhellt von selbst, dass von diesem Begriffe nichts ausgesagt werden kann, als dass er in jedem Wahrnehmbaren enthalten ist und deshalb auch in jeder Eigenschaft wie in jedem Räumlichen und Zeitlichen enthalten ist. Nur deshalb kann A. sagen, das Sein gelte für alle Kategorien, wobei indess die Kategorie der Beziehung hätte ausgenommen werden sollen. — Was aber die zweite Bedeutung des Seins als Copula des Urtheiles anlangt, so hat diese die Begriffe der Verbindung und Einheit zur Grundlage; sie kann ohne diese nicht verstanden werden, da sie nur die Frage behandelt, wie im menschlichen Denken und Sprechen diese verschiedenen Einheitsformen ausgedrückt werden. (Man sehe Ph. d. W. 542.) Diese Untersuchung hat einen reichen Inhalt und geht viel weiter als die dürftige Lehre von den Urtheilen, wie sie in den gewöhnlichen, auf A. gestützten Lehrbüchern der Logik sich findet.

Unter diesen Umständen kann es nicht auffallen, wenn

trifft, dass der Hausbauer gebildet ist, oder dass der Gebildete ein Haus baut; denn dass etwas so ist, bedeutet, dass diesem noch etwas nebenbei zukommt, und dies gilt auch von dem eben Gesagten. 423) Denn wenn man einen Menschen gebildet nennt, oder den Gebildeten einen Menschen, oder den Weissen gebildet oder umgekehrt, so geschieht es, weil entweder Beides einem Dritten nebenbei innewohnt, oder weil Eines dem Anderen als dem Seienden nebenbei innewohnt, und man sagt: der gebildete Mensch, weil diesem das Gebildete nebenbei zukommt. So sagt man auch, dass das Nicht-Weiss ist, weil dieses Nicht-Weiss einem Etwas zukommt. 424) Das nur nebenbei ausgesagte Sein heisst so nebenbei, entweder weil Beides einem dritten Seienden nebenbei zukommt, oder weil eines dem anderen Seienden zukommt, oder weil es das Seiende selbst ist, von dem das Andere ausgesagt wird. Für-sich-seiend heisst Alles, was eine

---

man in diesem Kapitel kaum etwas von philosophischem Werthe findet. Uebrigens ist der Gedankengang in diesem Kapitel dem in dem vorgehenden parallel gehend, was daher kommt, dass die Eins und das Seiende von den Eleaten und auch von A. als identisch oder wenigstens als untrennbar behandelt werden.

423) Hiernach will A. mit dem Nebenbei-Sein (*κατα συμβεβηκος*) nicht das wirkliche Sein, sondern die Verbindung mehrerer Begriffe zu einem bezeichnen, welche Verbindung in dem Urtheile durch Ist ausgedrückt wird, aber sprachlich noch in anderer Weise ausgedrückt werden kann; so z. B. durch die blosse Anfügung des Beiwortes an das Hauptwort, oder durch das Zeitwort (kranken statt: krank sein), wozu A. die Beispiele hier giebt. Indess bleibt die Darstellung mangelhaft, und insbesondere ist die Bezeichnung *κατα συμβεβηκος* (nebenbei-seiend) falsch und irreführend, insofern man die Copula nicht auf Prädikate beschränkt, welche dem Subjekt nicht wesentlich zukommen.

424) Dies ist wieder das sophistische Spiel mit dem Nicht als Etwas. (Man sehe Erl. 378.) Im Leben kennt man solche Spielereien der Schule nicht; hier bezieht man das Nicht auf das Ist, d. h. man bestreitet nur das Sein oder die Wahrheit einer vorausgesetzten Verbindung.

der Kategorienformen bedeutet; nach so vielen Kategorien es ausgesagt wird, ebenso viel Bedeutungen hat das Sein. Da nun von den Kategorien eine das, was etwas ist, bedeutet, eine andere die Beschaffenheit, eine andere die Grösse, eine andere die Beziehung, ferner andere das Thun oder das Leiden, oder das Wo oder das Wenn, so bedeutet das Sein dasselbe, was diese Kategorien bedeuten. Denn es macht keinen Unterschied, ob man sagt: der Mensch ist krank, oder der Mensch krankt, oder ob man sagt: der Mensch ist gehend oder ist schneidend, statt: der Mensch geht oder schneidet. Ebenso verhält es sich mit den übrigen Kategorien.[425]) Ferner bedeutet das Sein und das Ist auch, dass es wahr ist, und das Nichtsein bedeutet, dass es nicht wahr ist, sondern falsch. Aehnlich ist es bei der Bejahung und der Verneinung; so bedeutet der Ausspruch: Sokrates ist gebildet, dass dies wirklich so ist; und der Ausspruch: Sokrates ist nicht weiss, dass dieses wahr ist;[426]) und der Ausspruch: der Durchmesser ist nicht messbar, dass der Ausspruch, der Durchmesser sei messbar, falsch ist. Ferner bedeutet das Sein und Seiende in den besprochenen Fällen entweder ein Sein dem Vermögen nach oder ein Sein der Wirklichkeit nach. So versteht man unter „sehend“ entweder nur das Vermögen zu sehen oder das wirklich Sehende, und ebenso bedeutet das Wissen entweder nur das Vermögen, der Wissenschaft sich zu bedienen, oder den Gebrauch selbst, und das Ruhende ist entweder das schon wirklich Ruhende oder das zu ruhen Vermö-

---

425) Man sehe Erl. 422. Man könnte glauben, A. wolle mit dem „Sein für sich“ (*καθ' αὐτο*) das wirkliche Sein bezeichnen; allein dies ist noch nicht der Fall; dieses wirkliche Sein erwähnt A. erst später unter dem Ausdruck: wahr sein (*ἀληθες*). Hier läuft der Unterschied zwischen Sein *κατα συμβεβηκος* und *καθ' αὐτο* nur auf einen Unterschied der Sprache hinaus, wie die Beispiele ergeben; sagt man: Sokrates ist krank, so ist dieses ist ein Sein *κατα συμβεβηκος;* sagt man: Sokrates krankt, so ist in diesem „krankt“ ein Sein *καθ' αὐτο* enthalten. Die ganze Unterscheidung ist also philosophisch ohne Werth.

426) Hier behandelt A. das wirkliche Sein, aber viel zu flüchtig.

gende.[427]) Aehnlich verhält es sich mit den selbstständigen Dingen; denn man sagt, dass ein Hermes in dem Stein, und die Hälfte in der Linie sei, und Weizen nennt man auch den noch nicht reifen.[428]) Wenn aber ein Vermögen stattfindet und wenn nicht, das ist an anderen Orten festzustellen.[429])

Achtes Kapitel.[430])

Ein Selbstständig-Seiendes heissen theils die einfachen Körper, wie die Erde, das Feuer, das Wasser und

---

[427]) Diese Begriffe des Möglichen und Wirklichen gehören nicht hierher; ersteres behandelt auch A. in Kap. 12 besonders. A. ist nur deshalb genöthigt, sie hier zu erwähnen, weil das Sein bei dem Möglichen allerdings in einem anderen Sinne als bei dem Wirklichen gebraucht wird. Bei letzterem hat es seine wahre und die eine von den Erl. 422 dargelegten Bedeutungen. Das Mögliche ist dagegen nicht wirklich; es ist nur im Denken, niemals im Sein; deshalb hat auch das Ist hier nur die Bedeutung der Copula, und nur wenn eine falsche Philosophie auch dem Möglichen ein wirkliches Sein zuschreibt, kann ein solcher Philosoph auch von der Wirklichkeit des Möglichen sprechen, und dazu gehört allerdings auch A. Die Zweideutigkeit zwischen Vermögen (Anlage) und möglich (nicht nothwendig) wird bei Kapitel 12 erörtert werden.

[428]) Hermes ist als möglich in dem Stein, weil die Bildsäule daraus gemeisselt werden kann, und die Hälfte der Linie ist möglich in der Linie, weil diese Linie halbirt werden kann.

[429]) Dies geschieht in Buch 11, Kap. 7.

[430]) Dieses Kapitel handelt von der *οὐσια*, welche die Lateiner mit *substantia* übersetzt haben; im Deutschen benutzt man gewöhnlich das Wort „Wesen“. Die philosophische Untersuchung dieses Begriffes folgt erst im 7. Buche; auch in den Kategorien, Kap. 5, wird über die

andere dieser Art, theils die Körper überhaupt, theils die aus diesen bestehenden lebenden Wesen und göttlichen

---

οὐσια gehandelt. Die οὐσια bedeutet das Selbstständig-Seiende im Gegensatz der blossen Eigenschaften; letztere können deshalb von einem Anderen ausgesagt werden; jenes aber nicht. Indess ist dieser Sprachunterschied, dem A. so gern nachgeht, ungenügend, weil die οὐσιαι zweiter Ordnung, d. h. die empirischen Begriffe, wie Mensch, Vogel, Baum, ebenso wie die Eigenschaften von einem Unterliegenden (Substrat) ausgesagt werden können. Näher betrachtet, löst sich, wie schon in Erl. 20 gesagt worden, dieses Selbstständig-Seiende in eine blosse Beziehung des Denkens auf; denn aller Inhalt dieses Selbstständigen besteht auch nur aus Eigenschaften. In den einzelnen Dingen ist nicht noch etwas Besonderes neben ihren Eigenschaften, sondern sie sind nichts als die Summe und Einheit dieser Eigenschaften. Deshalb ist dieses sogenannte Selbstständige und Tragende nur eine Beziehung im Denken, die nichts Seiendes bezeichnet. Indess herrscht bei A. noch durchaus die entgegengesetzte Ansicht; die οὐσια ist ihm das allein wahrhaft Seiende; sie steht höher als die blossen Eigenschaften; sie ist der Kern aller Dinge. Im 7. Buche wird dies weiter ausgeführt. Diese Ansicht ist von A. aus auf die Philosophie des Mittelalters übergegangen; je weniger man sich um die Beobachtung des Seienden kümmerte, welche immer nur Eigenschaften desselben bieten konnte, desto mehr verlor man sich in die Spinneweben der blossen Beziehungen und vor Allem in die Substanz-Beziehung. Auch die Philosophie des Spinoza ist noch ganz davon erfüllt, und bei Hegel ist die Substanz und das Substantielle ein auf allen Seiten wiederkehrender Kunstausdruck, der indess eine etwas andere Bedeutung angenommen hat und meist mit Wesen zusammenfällt, wozu schon bei A. der Grund gelegt ist. Indem nämlich das Selbstständige in jeder Sache als das Vornehmste sich darstellt, wird es leicht auch zu dem Wesen der Sache und folgeweise zu dem, was den Begriff der Sache ausmacht. Indem die οὐσια des A. hiernach bald das „Selbstständige“ im Gegensatz zu dem blos Eigenschaftlichen, bald „das Wesen“ oder den Begriff bezeichnet, kann, da im Deutschen ein glei-

Dinge und die Theile von diesen.[430 b)] Alles dies heisst ein Selbstständig-Seiendes, weil es nicht von einem Anderen ausgesagt wird, sondern das Andere von ihm.[431)] In einer anderen Bedeutung bezeichnet es die Ursache des Seins, welche in den Dingen, die nicht von Anderen ausgesagt werden, darin ist, wie die Seele in dem Lebendigen.[432)] Ferner bedeutet es das, was als Theil in solchen ist und sie begrenzt, und ein Bestimmtes bezeichnet, mit dessen Beseitigung auch das Ganze aufgehoben wird; z. B. die Fläche bei dem Körper nach der Ansicht Einiger,[433)] und die Linie bei der Fläche. Ueberhaupt scheint die Zahl von dieser Art zu sein; denn wird diese weggenommen, so ist nichts, und die Zahl bestimmt Alles.[434)]

---

ches vieldeutiges Wort fehlt, die Uebersetzung nicht immer mit ein und demselben Wort erfolgen. Das Wort „Substanz" ist hier vermieden worden, weil es durch die Philosophie Hegel's in seinem ursprünglichen Begriffe verändert worden ist, und weil das Wort seit Hegel in so übertriebener Weise zum Kunstausdruck erhoben worden ist und so häufig ohne Noth gebraucht wird, dass man sich gegenwärtig dabei entweder gar nichts oder ein ganz Unbestimmtes denkt, und meist mit dem blossen Klange zufrieden ist. Ebensowenig ist „Wesen" eine gute Uebersetzung von *ουσια*; das Wesen ist zwar ebenfalls nur eine Beziehungsform, allein da A. mit seiner *ουσια* das wirklich Seiende meint, so verfehlt das Wort Wesen seinen Gedanken.

430 b) Unter „göttlichen Dingen und den Theilen derselben" versteht A. den Himmel mit den einzelnen Gestirnen als seinen Theilen, wie die Parallelstelle in Buch 7, Kap. 2 deutlich ergiebt.

431) Dies ist die Grundbedeutung des Wortes *ουσια*.

432) Diese Bedeutung erinnert schon an die von „Wesen" *(essentia)*.

433) A. meint damit die Pythagoräer, die überhaupt die Zahlen zur *ουσια* erhoben.

434) Diese Bedeutung der *ουσια* ist schon viel ungewöhnlicher; selbst A. benutzt sie nicht; er deutet selbst an, dass sie nur im Sinne der Pythagoräer gelte, welche überhaupt die Zahlen und die geometrischen Elemente zu dem Wesen der Welt erhoben hatten.

Ferner bedeutet das Selbstständige das wesentliche Was der Dinge, dessen Bestimmung der Begriff ist; auch dies heisst das Seiende bei jeder Sache. 435) Uebrigens kann das Selbstständig-Seiende in zwiefacher Weise ausgesagt werden; entweder bezeichnet es das letzte Unterliegende, was von keinem Anderen ausgesagt werden kann, 436)

---

435) Dies ist die letzte Bedeutung von *ουσια;* sie fällt mit dem Begriff der Sache zusammen. Bei A. herrscht nämlich noch die Ansicht, dass für jede Sache nur ein Begriff bestehe, der damit ihr Wesen oder ihr wesentliches Was aussage. Es ist für A. noch nicht klar, dass in Folge der Natur des begrifflichen Trennens im Denken unzählige Begriffe über denselben Gegenstand ausgesondert und aufgestellt werden können; so ist der Begriff des Menschen in der Rechtswissenschaft ein anderer als in der Medizin, und ein anderer in der Theologie als in der Volkswirthschaft; so hat das Gold für den Chemiker einen anderen Begriff als für den Goldschmied, und einen anderen für den Bergmann als für die eitle Dame. Ein Jeder bestimmt den Begriff der Dinge nach dem, was ihn daran interessirt, und da diese Eigenschaften an den Einzeldingen unerschöpflich sind, so sind es auch die Begriffe, die von ihnen aufgestellt werden können. Dabei ist einer so wahr als der andere, weil jeder wirklich einem begrifflichen Stücke in dem einzelnen Gegenstande entspricht. Vielfach wird derjenige Begriff als der wahre behauptet, welcher das bezeichnet, was sich durch Zeugung fortpflanzt und in derselben Art in neuen Individuen erhält; allein einmal passt dies nur auf die organischen Dinge der Welt; sodann ist die Zeugung bei den niederen Organismen, namentlich bei der Zelle, als dem Element des Organischen, nicht mehr von den mechanischen und chemischen Prozessen zu unterscheiden, und endlich hat die moderne Lehre von Darwin selbst den Begriff der Arten im Organischen erschüttert und aufgehoben.

Bei A. erscheint dessen naive Ansicht über die Natur der Begriffe noch entschuldbar und erklärlich; allein im hohen Grade auffallend ist es, dass auch Hegel diese Ansicht festgehalten und darauf sein philosophisches System errichtet hat.

436) Darunter versteht A. hier nicht die *πρωτη ουσια*

oder das, was ein Dieses und Getrenntes ist, und solcher Art ist die Gestalt und die Form eines jeden Dinges.

Neuntes Kapitel.[437]

Das Wort „dasselbe“ wird zunächst von dem „Nebenbei Zukommenden“ gebraucht; so heisst z. B. das Weisse und das Gebildete dasselbe, weil es ein und der-

---

der Kategorien, sondern die ὕλη, den rohen ungeformten Stoff im Gegensatz zu der hier daneben gestellten Form und Gestalt.

[437]) Dieses Kapitel behandelt den Begriff der Identität mit ihren Gegensätzen, dem Anderen, dem Unterschiedenen, dem Aehnlichen und dem Unähnlichen. A. verwechselt indess den Begriff des Identischen hier fortwährend mit dem des Gleichen. Jeder Gegenstand und jedes Etwas ist nur identisch mit sich selbst; das Identische ist derselbe Gegenstand, nur in doppelter Verneinung vorgestellt; der eine wird, wie A. sagt, dabei wie zweie behandelt. So ist das Roth das Nicht-Nicht-Roth, und der Mensch der Nicht-Nicht-Mensch. Die Identität gehört also zu den Beziehungen und ist eine Unterart der Beziehungsform des „Nicht“. Im Leben kommt sie nur vor, wenn man eine Verneinung für unwahr erklären will; sagt z. B. Jemand: N. ist nicht wohl, und will man dieses nicht zugeben, so sagt man: N. ist nicht unwohl (nicht-nicht-wohl), was dem Sinne nach dasselbe ist wie: N. ist wohl; die doppelte Verneinung ist nur durch die unwahre erste Verneinung veranlasst; um diese als unwahr zu bezeichnen, muss sie selbst verneint, also das „wohl“ doppelt verneint werden. — Innerhalb der Schulen benutzt man die Identität zur Umwandlung des Satzes des Widerspruchs in einen bejahenden Satz. Anstatt des Satzes: Es ist unmöglich, dass ein bestimmtes Etwas nicht dieses bestimmte Etwas ist, sagt man: Jedes bestimmte Etwas ist nothwendig mit sich identisch. Aus dem Satze: A ist nicht Nicht-A, macht man: A ist

selben Person zukommt; ebenso „Mensch“ und „Gebildet“, weil Eines dem Anderen zukommt; ebenso: „der gebildete Mensch“, weil es dem Menschen zukommt. Jedem von beiden kommt ein und dasselbe zu, und diesem kommt jedes von jenen beiden zu. Denn das „Gebildete“ und „der Mensch“ gelten als „dasselbe“ mit dem gebildeten Menschen, und ebenso dieser mit jenen.[438]) Deshalb

---

A; in diesem: „A ist A“ wird, wie Aristoteles richtig bemerkt, das eine A gleichsam als zweie genommen. Beide Sätze sagen also dasselbe, und es ist falsch, wenn die Lehrbücher der Logik sie als zwei verschiedene Denkgesetze behandeln; vielmehr ist der eigentliche Gedanke nur in dem Satze: A ist nicht Nicht-A, ausgedrückt, während in dem Satz: A ist A, dieser Gedanke verlöscht ist.

Ar. bleibt aber, wie gesagt, in diesem Kapitel nicht streng bei dem Begriffe der Identität, sondern er gebraucht das Wort „dasselbe“ (ταυτά) auch für das Gleiche. Das Gleiche bezeichnet aber die Beziehung zweier Dinge, die neben einzelnen identischen Eigenschaften oder Bestimmungen auch unterschiedene haben; überwiegen jene, so nennt man sie im Leben gleich; überwiegen letztere, so nennt man sie ungleich; aber kein Gleiches kann das Ungleiche entbehren; sonst verwandelt es sich in „ein und dasselbe“, d. h. in das Identische, also in Eines. — Allerdings wird das Wort „dasselbe“ bald zur Bezeichnung der Identität, bald zur Bezeichnung der blossen Gleichheit gebraucht; allein A. hätte in diesem philosophischen Werke beide Begriffe viel strenger aus einander halten und in ihren Unterschieden darlegen sollen, anstatt dass er hier beide fortwährend vermengt. Uebrigens hat auch Hegel denselben Fehler; auch bei ihm wird das Identische oft gebraucht, wo nur Gleiches vorhanden ist.

[438]) A. will mit diesen Beispielen nicht die Verbindung oder die Einheit dieser Bestimmungen ausdrücken; denn dies ist schon in Kap. 6 geschehen; vielmehr will er nur sagen: diese Ausdrücke bezeichnen sämmtlich ein und dasselbe Ding, oder der Sprechende meint damit denselben Gegenstand. Freilich ist es trotzdem schwierig, das Gebildete und das Weisse als identisch zu nehmen; allein deshalb sagt auch A., sie sind nur identisch nebenbei, d. h. sie sind nur als die zufälligen Eigenschaften

kann man Alles dies nicht allgemein als „dasselbe“ behaupten; denn es ist nicht wahr, dass jeder Mensch und das Gebildete dasselbe sei; denn das Allgemeine besteht für sich; das eigenschaftlich Zukommende aber nicht für sich, sondern es wird einfach von dem Einzelnen ausgesagt. Zwar scheint Sokrates dasselbe mit dem gebildeten Sokrates zu sein; aber Sokrates bezeichnet auch nicht Viele, deshalb sagt man auch nicht: jeder Sokrates, wie man sagt: jeder Mensch. Neben diesen Bedeutungen wird das „Dasselbe“ auch an sich gebraucht, wie auch die Eins. Denn was von einem Stoffe ist, heisst entweder der Art oder der Zahl nach dasselbe, und ebenso das, dessen Wesen eins ist.[439]) Die Dieselbigkeit ist deshalb eine Art Einheit von mehreren Seienden oder von dem, was nur als Mehreres genommen wird, z. B. wenn man sagt, dass etwas sich selbst gleich sei, wobei man das Eine wie Zweie behandelt. „Andere“ heissen Dinge, die der Art oder dem Stoffe oder dem Seinsbegriffe nach Mehrere sind. Das „Andere“ wird überhaupt als das Gegentheil von dem „Dasselbe“ genommen. „Verschieden“ heisst, was ein Anderes ist, aber nicht blos ein Anderes in der Zahl, sondern auch in der Art oder Gattung, oder in der Aehnlichkeit. Ferner heisst „verschieden“ das, was anderen Gattungen angehört; ebenso die Gegentheile

---

von ein und demselben Gegenstand identisch in dem Sinne, dass sie ein und derselben Person angehören. Der Leser wird die leere Spitzfindigkeit solcher Unterscheidungen leicht bemerken.

[439]) Diese Stelle ergiebt deutlich, dass A. auch die Gleichheit unter dem Identischen befasst; nur deshalb kann er hier sagen: die Identität ist die Einheit von mehreren Seienden oder von einem als Mehreres Vorgestellten. Von diesen beiden Alternativen bezeichnet die erste nur die Gleichheit. Denn wenn wirklich mehrere Seiende vorhanden sind, so sind diese nie identische, sondern sie können nur einander gleich sein; selbst die höchste Gleichheit hebt den Unterschied der Orte von beiden nicht auf und führt deshalb nicht zur Identität. Die andere Alternative bezeichnet allein das Identische; denn dieses ist in Wirklichkeit immer nur Eines und wird nur in den Gedanken durch das Nicht-Nicht scheinbar verdoppelt.

und Alles, was in seinem Wesen das Anderssein enthält.[440] Aehnlich heisst, was durchaus dieselben Eigenschaften hat oder wenigstens mehr gleiche als ungleiche, ferner das, was von einer Beschaffenheit ist; ferner heisst ähnlich, was von solchen Eigenschaften, die sich in die gegentheiligen verändern können, die meisten oder die hauptsächlichsten mit einem Anderen gemein hat. Das Unähnliche bildet das Gegentheil des Aehnlichen.[441]

---

[440]) Die Definitionen, welche A. hier von dem „Anderen" und von dem „Verschiedenen" giebt, sind schwankend und in einander laufend. Im Leben werden beide Worte in der Regel gleichbedeutend gebraucht; will man philosophisch sie unterscheiden, so giebt es keinen anderen Unterschied als den des Konträren und des Kontradiktorischen; in diesem Sinne meint es auch hier A. Er versteht unter „Verschiedenheit" (*διαφορα*) die Art-Unterschiede, vermöge deren die eine Gattung sich zu mehreren Arten besondert. Deshalb gebraucht er auch oft *διαφορα* für *ειδος* (Art). Das Andere ist ihm dagegen der abstrakte Unterschied überhaupt.

[441]) Auch diese Definitionen des Aehnlichen und Unähnlichen sind sehr schwankend gehalten. Aehnlich nennt man zwei Dinge, wenn sie zwar nur in einer Bestimmung einander gleich sind, aber diese gerade vorzugsweise zur Betrachtung steht. So heissen in der Geometrie Figuren ähnlich, welche nur in der Gestalt, aber nicht in der Grösse gleich sind. So sagt man: dieser Vater und sein Kind sind einander ähnlich, weil die Gesichtszüge die gleichen sind, obgleich sonst in jeder anderen Beziehung Ungleichheit besteht. Das Aehnliche ist daher an sich weniger gleich als das Gleiche; aber es hat das Gleiche gerade in derjenigen Bestimmung, welche für den vorliegenden Gesichtspunkt die Hauptsache ist.

Zehntes Kapitel.[442]

Gegensätze heissen das Widersprechende, das Gegentheilige und das Bezogene;[443] ferner die Beraubung gegenüber dem Haben, und das Erste, aus dem etwas ist, gegenüber dem Letzten, zu dem es wird, z. B. das Entstehen und das Vergehen.[444] Auch das heisst gegensätzlich, was in einem für sie beide an sich empfänglichen Gegenstande nicht zugleich bestehen kann; sowohl es selbst, wie das, aus dem es entstanden ist.[445] Denn

---

442) In diesem Kapitel werden die Begriffe des Kontradiktorischen und Konträren nebst einigen dazu gehörenden erörtert, aber nur fragmentarisch; eine vollständigere Erörterung enthält Kap. 6 und 10 der Kategorien, was die frühere Bemerkung in Erl. 370 rechtfertigt und zeigt, dass A. besser gethan hätte, dieses 5. Buch mit der Schrift über die Kategorien zu einer zu verarbeiten. Zur Erläuterung dieses Kapitels muss deshalb auf das zu jenen Kapiteln der Kategorien Gesagte Bezug genommen werden, welche Schrift der Metaphysik in dieser Sammlung unmittelbar folgen wird. Unter „Widersprechend“ versteht A. das Kontradiktorisch-Entgegengesetzte; unter „Gegentheilig“ das konträr sich Entgegenstehende. Auch in Buch 10, Kap. 4 werden diese Begriffe nochmals erörtert.

443) Die einzelnen Glieder der Beziehungen können als Gegensätze gefasst werden; z. B.: Ursache und Wirkung, Substanz und Accidenz, Inneres und Aeusseres, das Ganze und die Theile; nur da fällt dies fort, wo die Glieder gleichartig sind, z. B. bei dem All und bei dem durch die Zahl Bezogenen.

444) Diese Fälle sind nur Arten des Gegentheiligen oder Konträren; es giebt also nicht vier Arten von Gegensätzen, sondern nur zwei: das Kontradiktorische und das Konträre, welches letztere aber beliebig viele Unterarten gestattet.

445) Wie diese Schlussworte zu verstehen sind, ergiebt das gleich folgende Beispiel mit dem Grau. Grau ist aus Weiss und Schwarz entstanden, und es verträgt sich

das Graue und das Weisse kann nicht zugleich in demselben Gegenstande sein, und sie gehören deshalb zu den Gegensätzen. Gegentheile sind Bestimmungen, die der Gattung nach zwar verschieden sind, aber doch nicht in demselben Gegenstand zugleich sein können; ferner die, welche innerhalb derselben Gattung am meisten von einander verschieden sind; ferner die, welche als Eigenschaften, die einem Gegenstande zukommen können, am meisten verschieden sind; ferner die, welche am meisten unter den zu einem Vermögen Gehörigen unterschieden sind;[446]) ferner die, deren Unterschied entweder an sich oder der Gattung oder der Art nach am grössten ist. Anderes heisst gegentheilig, weil es entweder Gegentheiliges an sich hat, oder solches annehmen kann, oder solches bewirken oder erleiden kann, oder es heisst so, weil es Gegentheiliges bewirkt oder erleidet oder ablegt oder annimmt oder hat oder dessen beraubt ist.[447]) Da nun das Seiende und die Eins in mehrfacher Bedeutung gebraucht werden, so muss dies sich auch auf Alles, was in Bezug auf sie ausgesagt wird, ausdehnen, so dass mithin auch das „Dasselbe“ und das „Andere“ und das „Gegentheilige“ nach jeder Kategorie ein Anderes bedeuten.[448]) Von anderer Art heisst Alles, was zu einer

---

weder Weiss und Schwarz, noch Weiss und Grau in demselben Gegenstande.

[446]) Z. B. der Anfänger in einer Wissenschaft und der vollkommene Kenner derselben; Faust und sein Famulus, Mephistopheles und der Schüler.

[447]) Diese Besonderungen des Gegentheiligen laufen in einander oder werden nach Bestimmungen unterschieden, welche den Begriff des Gegentheiligen nicht berühren; ein Verfahren, was dem gleicht, wenn man die Zahlen je nach den Aepfeln oder Thalern oder noch anderen Dingen unterscheiden wollte, die sie zählen. Gerade diese fehlerhafte und schwerfällige Methode der Behandlung ist von der Scholastik übernommen und von ihr noch weiter zum Schaden der Wissenschaften ausgedehnt worden.

[448]) Der Sinn dieser Stelle ist: Bei jeder Kategorie wird von dem darunter Gehörigen das Sein und die Eins ausgesagt; z. B. man sagt: Etwas ist grün, ist gross,

Gattung gehört, aber einander nicht untergeordnet ist;[449]) ferner, was zu derselben Gattung zwar gehört, aber verschieden ist, und ferner, was in seinem Sein die Gegentheiligkeit enthält. Die einander gegentheiligen Dinge sind der Art nach verschieden, und zwar bei allem Gegentheiligen oder nur bei dem hauptsächlich so genannten; ebenso die letzten Arten einer Gattung, soweit ihre Begriffe verschieden sind; so sind Mensch und Pferd nicht weiter theilbare Arten,[450]) und ihre Begriffe sind verschieden; auch das, was in demselben selbstständig Seienden enthalten ist, aber verschieden ist. Dem der Art

---

ist eine That, ist ein Zustand u. s. w. Ebenso kann man nun auch das „Andere", das „Gegentheilige" bei den Gegenständen aller Kategorien anwenden; man sagt z. B.: dieses Roth ist ein anderes wie jenes; die Grösse dieser Kiste ist dieselbe wie die jener; das Schlafen ist das Gegentheil vom Wachen u. s. w. — Man sieht hieraus, dass diese dunkle Stelle sich in einen höchst trivialen Gedanken auflöst, der insofern auch falsch ausgedrückt ist, als die Bedeutung des Seins, der Eins, des „Anderen", des „Gegentheils" durch ihre Verbindung mit einem Anderen gar nicht verändert wird. Dieser Vorgang ist nur der allgemeine des verbindenden Denkens, dass zwei oder mehr einfache Vorstellungen zu einer verbunden werden, und wenn auch nicht in den Worten, doch in dem Denken als eine sich darstellen.

[449]) A. meint die nebengeordneten (koordinirten) Arten; die Unterarten fallen in dieselbe Art.

[450]) Eine letzte Art ist die, welche nicht weiter in Unterarten theilbar ist; als solche führt A. hier Mensch und Pferd an; indess ist dies falsch, denn es giebt bei beiden noch Unterarten; für Mensch: Neger, Malaie, Kaukasier u. s. w.; für Pferd: Rennpferd, Zugpferd, Reitpferd, oder: arabische, normännische, englische Rasse u. s. w. Deshalb ist dieser Begriff der letzten Arten eine Täuschung; ein Lehrer kann wohl aufhören, die Arten zu theilen, aber es ist dies nur sein Belieben; an sich lassen sich immer neue Unterarten bilden, da die Mannichfaltigkeit der einzelnen Dinge unerschöpflich und das begriffliche Trennen unbeschränkt ist.

nach Anderen ist das der Art nach Dasselbige entgegengesetzt.[451])

Elftes Kapitel.[452])

Von dem Früheren und Späteren spricht man zunächst da, wo in einer Gattung es ein Erstes und einen Anfang giebt. Das Frühere ist das dem Anfang Nähere,

---

[451]) Hier wird das Gleiche abermals mit dem Identischen verwechselt; das „der Art nach dasselbige“ klingt sehr bedeutend, es sagt aber nur aus, dass zwei Dinge zu einer Art gehören.

[452]) Das deutsche Früher und Später wird wesentlich nur von dem der Zeit nach Früheren und Späteren gebraucht; das griechische προτερον und ὑστερον hat aber eine weitere Bedeutung, wie aus diesem Kapitel erhellt; dadurch wird das Verständniss der Uebersetzung etwas erschwert. Indess lassen sich alle anderen Bedeutungen auf das der Zeit nach Frühere zurückführen; auch bei dem Früheren dem Raume nach findet bei dem Wahrnehmen und Denken desselben eine zeitliche Folge seiner verschiedenen Theile statt, welche die Grundlage für das räumliche Frühere bildet. Ebenso ist die Ursache auch zeitlich das Frühere; ebenso ist der Erkenntnissgrund im Denken das zeitlich Frühere, und so wird auch bei den anderen in diesem Kapitel aufgezählten Bedeutungen das Frühere sich auf ein zeitlich Früheres im Sein oder im Denken oder im Wahrnehmen oder im Lernen oder in einer bestimmten Richtung des Denkens zurückführen lassen. Die ganze Kategorie des Früheren und Späteren hat also philosophisch keinen Werth; sie ist nur eine Uebertragung des zeitlichen Früheren auf Verhältnisse, wo anscheinend dieses Zeitliche fehlt, aber dennoch bei näherer Betrachtung ebenfalls besteht. Auf die Grundbegriffe der Zeit, des Raumes, der Ursachlichkeit, des Erkenntnissgrundes, des Wahrnehmens und des Denkens wirft diese Untersuchung kein neues Licht; dagegen er-

mag dieser Anfang einfach und der Natur nach oder beziehungsweise, oder nach dem Orte oder nach der Unterordnung bestimmt sein. So ist etwas dem Raum nach früher, wenn es entweder einem von Natur bestimmten Orte näher ist, wie z. B. dem Mittleren oder dem Aeussersten, oder einem zufälligen Orte; das Entferntere ist dann das Spätere. Ferner wird es von der Zeit ausgesagt; denn Manches heisst früher, weil es von der Gegenwart entfernter ist, wie dies bei dem Vergangenen geschieht (denn der Trojanische Krieg war früher als der medische, weil jener mehr von der Gegenwart entfernt ist); Anderes heisst früher, weil es der Gegenwart näher ist, wie dies bei dem Kommenden der Fall ist; denn die Nemeischen Spiele sind früher als die Pythischen, weil sie der Gegenwart näher sind, die hier als Anfang und Erstes genommen wird.[453]) Manches wird ein Früheres der Bewegung nach genannt; so das, was dem ersten Bewegenden näher ist, wie der Knabe früher als der Mann ist.[454]) Solcher Anfang ist ein Anfang schlechthin. Anderes heisst früher dem Vermögen nach; so ist das dem Vermögen nach Vorragende und das Mächtigere das Frühere; es ist von der Art, dass ihm nach seinem Wohl das Andere und Spätere folgen muss; so dass, wenn Jenes sich nicht bewegt, auch Dieses sich nicht rührt, und wenn Jenes sich bewegt, auch Dieses sich bewegt; der Entschluss ist hierbei der Anfang, und Anderes heisst das Frühere in Rücksicht der

---

schwert sie das Verständniss der Darstellung durch die Zweideutigkeit, welche damit in die Worte „Früher“ und „Später“ gebracht wird. Der eigentliche Gedanke lässt sich viel richtiger und deutlicher ohne diese Hülfe ausdrücken.

[453]) Diese Beispiele bestätigen das in Erl. 452 Ausgeführte. Ueberall ist es ein zeitlicher Vorgang, welcher dem Früheren in all seinen Bedeutungen zu Grunde liegt; indem aber die Gegenwart bei dem Vergangenen der Endpunkt, bei dem Kommenden aber der Anfangspunkt ist, erklärt es sich, dass das Frühere der Vergangenheit die entgegengesetzte Stellung zu der Gegenwart hat, als das Frühere des Kommenden.

[454]) Dieser Fall gehört zu dem Früheren der Kausalität nach, welches A. hier zu flüchtig behandelt.

Reihenfolge, wenn etwas nach einer bestimmten Regel geordnet ist; so ist der Nebenmann der frühere gegen den dritten in der Reihe, und die vorletzte Saite ist früher als die unterste; dort ist der Vordermann der Anfang, hier die mittlere Saite. Dieses Alles heisst also in diesem Sinne ein Früheres; in einem anderen Sinne giebt es ein Früheres der Erkenntniss nach, indem ein schlechthin Früheres vorausgesetzt wird. Davon ist das Frühere dem Begriffe nach ein Anderes als das Frühere der Sinneswahrnehmung nach. Dem Begriffe nach ist das Allgemeine das Frühere, der Wahrnehmung nach das Einzelne;[455]) und dem Begriffe nach ist die Eigenschaft

---

[455]) Dies ist ein sehr häufig bei A. wiederkehrender Gedanke, der nur durch die Kürze des Ausdrucks blendet und dadurch den Schein der Tiefsinnigkeit annimmt. Für die Wahrnehmung ist das Einzelne nicht blos das Frühere, sondern das Alleinige; ein Allgemeines kann erst durch das Denken aus dem wahrgenommenen Inhalt des Einzelnen ausgesondert werden; der Inhalt des Allgemeinen ist zwar in dem Wahrnehmungsinhalt mit enthalten, allein das Wahrnehmen kann ihn nicht absondern, und deshalb wird dieser Inhalt als ein für sich bestehender und als ein Mehreren gemeinsamer, d. h. als ein allgemeiner niemals durch das Wahrnehmen, sondern nur durch das Denken gewonnen. Wenn ferner A. sagt: das Allgemeine (*καϑολου*) ist dem Begriffe nach (*κάτα τον λογον*) das Frühere, so kann man hier ebenfalls entgegnen, dass das Einzelne auch nicht das Spätere für das Denken ist, da das Einzelne als solches überhaupt nur von dem Wahrnehmen erfasst wird. Indess verbindet A. mit jenem Satz einen anderen Sinn. Nach A. wird das Allgemeine, insbesondere die Form (*εἰδος*) und das Begriffliche (*λογος*) in den Dingen unmittelbar durch das Denken (*νους*) erkannt; das Denken bedarf dazu nach A. nicht des Umweges oder des Mittels der Wahrnehmung; das Denken trennt nach A. sein Allgemeines nicht aus dem Wahrnehmungsinhalt, sondern es erfasst unmittelbar seine Begriffe. Deshalb ist für das Denken (*κατα τον λογον*) das Allgemeine das Erste. — In einem anderen Sinne ist das Allgemeine auch das „von Natur Erkennbarere“, während das Einzelne das „für uns das Erkennbarere“ ist (*γνωριμοτερον*). Damit

früher als das Ganze; z. B. das Gebildete bei einem gebildeten Menschen; denn der Begriff ist nicht vollständig ohne den Theil;[456] dennoch kann das Gebildete nicht ohne einen Gebildeten bestehen. Auch heissen die Eigenschaften eines Früheren die früheren; so ist das Gerade früher als das Glatte; denn jenes ist eine Eigenschaft der Linie als solcher, dieses aber eine Eigenschaft der Fläche.[457]

Dergleichen wird also in diesem Sinne das Frühere und Spätere genannt; Anderes dagegen heisst so seiner Natur und Selbstständigkeit nach, wenn nämlich etwas ohne ein Anderes sein kann, aber dieses nicht ohne jenes; welcher Unterscheidung sich Plato bediente.[458] Da indess das Sein verschiedene Bedeutungen hat, so gilt zunächst das Unterliegende als das Frühere, weil das

---

ist gesagt, dass das Allgemeine das allein wahrhafte Seiende in der Welt ist. Deshalb ist es auch für den *νους*, der das wahrhafte Sein unmittelbar erfasst, das seiner Natur nach Erkennbarere.

Man sieht, wie sich hinter diesem Früher und Später eine Anzahl wichtiger philosophischer Begriffe verbirgt, welche dadurch nicht klarer, sondern nur dunkler gemacht werden.

456) Dies würde nur richtig sein, wenn die Begriffe nur durch Zusammensetzung aus ihren Merkmalen entstehen könnten; allein dies ist nicht der Fall, sonst bedürfte es keiner Definitionen; alle empirischen Begriffe (Mensch, Pferd, Baum) bildet das Denken unmittelbar aus den Wahrnehmungen der einzelnen dazu gehörenden Dinge; folglich ist das Ganze bei ihnen eher als der Theil.

457) Deutlicher lautet dieser Satz: Dieselben Eigenschaften werden ein Früheres und Späteres, je nachdem sie einem Früheren oder Späteren anhaften. So ist das Gerade für die Linie dasselbe wie das Glatte für die Fläche; allein da die Linie (im Sinne des A. als das Allgemeinere) früher ist als die Fläche, so ist auch das Gerade früher als das Glatte.

458) A. meint den Unterschied des Selbstständig-Seienden (*οὐσια*) und seiner Eigenschaften (*συμβεβηκοτα*); jenes ist ihm deshalb das Frühere.

Selbstständige das Frühere ist; in einem anderen Sinne sagt man es von dem Möglichen und Wirklichen. Denn zum Theil ist das Mögliche, zum Theil das Wirkliche das Frühere; denn dem Vermögen nach ist die Hälfte das Frühere vor dem Ganzen, und der Theil vor dem Vollständigen, und der Stoff vor der Form; der Wirklichkeit nach sind sie aber das Spätere; denn erst, wenn das Wirkliche sich auflöst, wird jenes.[459]) In gewissem Sinne lässt sich Alles, was man das Frühere und das Spätere nennt, hierauf zurückführen; denn Manches kann seinem Entstehen nach ohne das Andere sein, wie das Ganze ohne die Theile und Manches seinem Vergehen nach, wie der Theil ohne das Ganze. Aehnlich verhält es sich mit dem Uebrigen.

---

[459]) A. geräth hier in das neckende Spiel der Beziehungen; das Ganze kann nicht ohne seine Theile sein, die Ursache nicht ohne ihre Wirkung, die Substanz nicht ohne das Accidenz, das Aeussere nicht ohne das Innere, das Gleich nicht ohne das Ungleich u. s. w.; es ist also ein Irrthum, wenn man hier von einem Früheren oder einem Späteren sprechen will. Diese Beziehungen sind nur im Denken und sind hier allemal untrennbar; keines der Glieder kann für sich allein bestehen, also auch nicht vorhergehen. Allein im Sein kann ein wirkliches Trennen oder Zusammensetzen einer Sache stattfinden, und wendet man den Beziehungsbegriff des Ganzen und seiner Theile auf einen solchen Fall an, so gewinnt es den Anschein, als wenn einmal das Ganze, das andere Mal der Theil das Frühere wäre; allein nicht als solche waren sie früher, sondern nur als Dinge überhaupt; erst nach der Theilung wird das Vorhergehende ein Ganzes, und die Stücke werden Theile, und erst nach der Zusammensetzung werden die einzelnen Balken und Steine Theile des Hauses, und dieses das Ganze. Dasselbe gilt für die anderen Beziehungen. A., der diese neckende Natur der Beziehungen nicht erkannt hatte, meint mit dem Unterschied des Vermögens und der Wirklichkeit hier fortkommen zu können, allein vergeblich. Auch die Erklärer haben aus gleicher Unkenntniss sich hier nicht zurechtfinden können.

Zwölftes Kapitel.[460])

Vermögen heisst der Anfang einer Bewegung oder Veränderung, die in einem Anderen als solchem ist; so ist die Baukunst ein Vermögen, was sich nicht in dem

---

[460]) Dieses Kapitel handelt von dem Vermögen (δυναμις). Das griechische wie das deutsche Wort bezeichnen zwei ganz verschiedene Begriffe, namentlich in der Adjektivform als vermögend und als möglich. A. behandelt beide hier zusammen, obgleich sie ganz verschiedenen Gebieten angehören, blos weil das Wort für sie dasselbe ist. Dabei zieht A. das Vermögen in die Möglichkeit hinein und verwirrt beide Begriffe. In dem einen Sinn bezieht sich Vermögen auf die Kraft, und zwar auf die gefühlte Kraft als Bewegung oder Druck. Eine solche Kraft ist ein Wahrgenommenes und Seiendes; sie wird auch auf das Wollen der Seele übertragen, da dieses Wollen wie eine Kraft empfunden wird und eine Bewegung im Denken oder in dem Körper veranlasst. Diese Kraft in ihrer Aeusserung ist ein Seiendes; unter Vermögen (Anlage, Fähigkeit) wird aber diese Kraft ohne Aeusserung verstanden. Es ist eine bekannte philosophische Streitfrage, ob ein solches blosses Vermögen als ein Seiendes gelten könne, oder ob es nicht ein blosses Gedankending, d. h. eine blosse Verneinung der Kraft als des Seienden ist. Im gewöhnlichen Leben gilt das Vermögen unzweifelhaft schon als ein Seiendes und als die Kraft in der Ruhe; man sagt von dem Erwachsenen, er hat das Vermögen, zu gehen, zu sprechen u. s. w., weil er jederzeit dieses Gehen oder Sprechen, wenn er will, verwirklichen kann. In den unbeseelten Naturgegenständen kennt die moderne Naturwissenschaft nur Kräfte in der Aeusserung; hier sind die Kräfte ewig, unveränderlich, immer wirkend, und wenn ihre Wirkung als Bewegung nicht immer wahrgenommen wird, so geschieht es nur, weil eine andere Kraft ihr entgegenwirkt, und dadurch ein Druck oder eine Oscillation bewirkt wird, welche letztere wegen ihrer Feinheit und Schnelligkeit nicht mehr als Bewegung, sondern als Ton oder Wärme oder Licht u. s. w. von den mensch-

Gebauten befindet. Die Heilkunst könnte zwar als Vermögen auch in einem Geheilten sein, aber nicht als Geheilten. Ueberhaupt heisst jeder Anfang einer Veränderung

---

lichen Sinnen wahrgenommen wird. Der Materialismus überträgt diese Lehre auch auf die Seele und erkennt auch da keine blossen Vermögen an. Aber selbst andere Systeme, wie das von *Benecke*, erkennen keine solche Vermögen in der Seele an, sondern nehmen für jede Aeusserung einer seelischen Kraft ein besonderes Element an (Spuren), was mit dem Aufhören der Aeusserung vergeht und mit einer späteren Aeusserung gleicher Art nicht identisch ist. Die Schwierigkeiten, in welche die eine oder die andere dieser Annahmen verwickelt, können hier nicht weiter dargelegt werden; die Ansicht *Benecke's* und des Materialismus erschüttert insbesondere die Einheit der Seele; dagegen ist das Vermögen als Kraft ohne Aeusserung im strengen Sinne ein Widerspruch; denn Aeusserung ist nur ein anderes Wort für Kraft.

A. ist für diese Schwierigkeiten noch ganz unempfänglich; ihm ist die Kraft ohne Aeusserung, d. h. das Vermögen unzweifelhaft ein *Seiendes*; ja er geht noch viel weiter; nicht blos das Vermögen, etwas zu bewirken, sondern auch die Fähigkeit, etwas zu erleiden, ist bei ihm ein Vermögen; deshalb hat auch das Untergehende ein Vermögen, unterzugehen. Hier zeigt sich bereits der Uebergang des Begriffes „Vermögen" in den Begriff der Möglichkeit. Die Möglichkeit ist, wie schon wiederholt bemerkt worden (Erl. 253), die blosse Verneinung der Nothwendigkeit, und die Nothwendigkeit ist nur im Wissen, d. h. nur eine besondere *Art*, einen Inhalt zu wissen. Daher ist weder das Nothwendige noch das Mögliche im *Sein* anzutreffen; nur das Denken des Menschen überträgt diese Zustände des Wissens auf das Seiende, und nur durch diese fortwährende Verbindung nehmen sie für das unphilosophische Vorstellen die Natur eines Seienden an. Wenn man daher auch das Vermögen im Sinne der ruhenden Kraft noch als ein Seiendes gelten lassen wollte, so kann dies doch mit der Möglichkeit nicht mehr geschehen; die Möglichkeit ist vielmehr nur die *Denkbarkeit* einer Sache, insofern sie keinen Widerspruch enthält. Das Nichtsein des Widersprechenden ist dem Denken ein nothwendiges;

oder Bewegung ein Vermögen in einem Anderen als Anderem oder durch ein Anderes als Anderes; denn das Leidende hat das Vermögen, etwas zu erleiden, wenn es vermögend ist, überhaupt etwas zu erleiden, oder wenn es durch das Leiden besser wird. Auch heisst es Vermögen, wenn man etwas gut vollbringt, oder wenn es nach Wahl geschieht; denn mitunter sagt man von Denen, welche zwar gegangen sind oder gesprochen haben, aber es nicht gut oder nicht so, wie sie wollen, gethan haben, nicht, dass sie zu sprechen oder gehen vermögen. Aehnlich verhält es sich mit dem Erleiden. 461) Ferner wer-

---

deshalb fällt mit der Aufhebung des Widerspruchs diese Nothwendigkeit des Nichtseins; der Gegenstand wird dann möglich. Diesen Begriff kann man deshalb von allem Seienden und allem Denkbaren aussagen, sofern es nur widerspruchsfrei ist. Indem nun jedes Seiende dies schon vermöge seines Seins ist, ist damit jedes Seiende auch möglich, und diese Möglichkeit kann man dann auch in ein Vermögen, zu sein, umwandeln. So gelangt man zu einem Vermögen, zu entstehen, und zu einem Vermögen, unterzugehen; es sind dies eben alles nur leere Spielereien mit dem Begriff des Möglichen, der auf alles Widerspruchsfreie sich anwenden lässt. Auch das Nichts hat dann das Vermögen, nichts zu sein; denn das Nichts enthält keinen Widerspruch, ist also denkbar, also möglich, also hat es ein Vermögen.

In solchem leeren Spiel bewegt sich A. in diesem Kapitel; anstatt die schwierigen Fragen zu erörtern, ob die Kraft in Ruhe ein Seiendes ist, und ob das Mögliche nicht blos dem Denken angehört, beschäftigt sich A. hier wesentlich mit Betrachtung der Sprachformen, je nachdem man diese Begriffe bejaht oder verneint, und je nachdem man sie als Substantive oder Adjektive gebraucht. Das philosophische Wissen wird durch dieses Kapitel nicht gefördert, sondern wegen der Vermengung zweier ganz verschiedener Begriffe vielmehr verwirrt.

461) A. hat hiernach einen vierfachen Sinn von Vermögen: 1) das Vermögen, zu bewirken; 2) das Vermögen, zu erleiden; 3) das Vermögen, etwas gut zu bewirken; 4) das Vermögen, etwas gut zu erleiden, wohin denn auch das folgende gehört, nämlich eine Verschlech-

den alle Zustände Vermögen genannt, in Bezug auf welche ein Gegenstand ganz unempfindlich oder unveränderlich ist, oder wenigstens nicht leicht in das Schlechtere sich verändert; denn zerbrochen, zerrieben, gebogen und überhaupt verdorben wird etwas nicht durch sein Vermögen, sondern dadurch, dass es nicht vermögend ist und ihm das Vermögen fehlt; ist dagegen etwas hierfür unempfindlich, oder leidet es dies nur schwer und gelassen, so geschieht es durch ein Vermögen und durch ein irgendwie Können und sich Verhalten. Indem so Vermögen in verschiedenem Sinne gebraucht wird, bedeutet das Vermögende einmal das, was den Anfang einer Bewegung oder Veränderung in einem Anderen als Anderem enthält (denn auch das Stillstand Bewirkende ist ein Vermögendes); 462) dann das, wo etwas an ihm Verschiedenes ein solches Vermögen hat; dann, wenn es das Vermögen hat, sich irgendwie, sei es ins Bessere oder Schlechtere, zu verändern; denn selbst das Untergegangene erscheint vermögend, unterzugehen, denn es wäre nicht untergegangen, wenn es unvermögend dazu gewesen wäre; 463) es hat also einen Zustand oder eine Ursache oder einen Anfang für ein solches Erleiden gehabt. Manchmal ist das Besitzen von etwas, manchmal das Beraubtsein desselben ein solches Vermögend-sein. Ist nun die Beraubung ein gewisses Haben, 464) so ist Alles durch das Haben vermögend, und da das Sein in mehrfacher Bedeutung gebraucht wird, so ist jenes entweder dadurch vermögend,

---

terung nicht zu erleiden. Dies Alles sind sprachliche, aber keine philosophische Untersuchungen.

462) Dieser Gedanke hätte A. zur ewigen Fortdauer einer einmal begonnenen Bewegung führen müssen; allein A. hat dieses grosse Prinzip der modernen Mechanik noch nicht.

463) Hier verwechselt A. das Vermögen mit der Möglichkeit. Das Leiden ist nicht dasselbe wie Vermögen; das Passive ist nicht selbst ein Aktives, und deshalb ist die Fähigkeit, zu leiden, nicht ein Vermögen, sondern nur eine Möglichkeit oder ein Widerspruchsfreies.

464) Das griechische Wort ἕξις bezeichnet mehr einen beharrlichen Zustand; der Doppelsinn konnte aber nur durch Haben wiedergegeben werden.

dass es eine Fähigkeit oder einen Anfang hat, oder dass es deren beraubt ist, wenn es der Beraubung fähig ist; auch heisst es so dadurch, dass ein Anderes als solches nicht das zerstörende Vermögen gegen es besitzt. Ferner wird Alles vermögend genannt, weil es überhaupt geworden oder nicht geworden ist,[465]) oder weil dies in rechter Weise geschehen ist. Selbst in dem Unbeseelten ist ein solches Vermögen, z. B. in den Instrumenten; so heisst es von dieser Leier, sie sei vermögend, zu tönen, und von jener sagt man es nicht, weil sie nicht wohlklingend ist. Unvermögen ist die Beraubung des Vermögens und Aufhebung des Anfangs in der hier besprochenen Weise, und zwar entweder überhaupt, oder weil das Vermögen der Natur nach da sein sollte, oder auch weil es schon vorhanden war; denn nicht in demselben Sinne sagt man von einem Knaben und von einem Manne und von einem Verschnittenen, dass sie zum Zeugen unvermögend seien. Ferner steht jedem Vermögen, sowohl dem blos Bewegenden wie dem recht Bewegenden ein Unvermögen gegenüber; und das Unvermögende wird entweder im Sinne dieser Unvermögen gebraucht, oder in dem Sinne, wie man Mögliches und Unmögliches einander gegenüberstellt. Unmöglich ist das, dessen Gegentheil nothwendig wahr ist;[466]) so ist es unmöglich, dass der

---

465) Auch hier ist das „Vermögende“ vielmehr nur das „Mögliche“. Alles, was frei von Widerspruch ist, ist möglich; also ist alles Seiende und selbst das Nichts ein Mögliches. Man sehe Erl. 460.

466) Diese schwerfällige Definition des Unmöglichen schleppt sich durch das ganze Mittelalter bis in die neuesten Lehrbücher der Logik und Metaphysik fort. Es ist viel einfacher, das Mögliche als die Verneinung des Nothwendigen zu definiren; das Unmögliche ist deshalb wieder ein Nothwendiges, nämlich die Nothwendigkeit des Nichtseins. Das Wort „Gegentheil“ ist deshalb hier schlecht gewählt, weil das Unmögliche zwei Gegentheile hat: 1) an dem Möglichen, 2) an dem positiv Nothwendigen. Das Nothwendige selbst ist nicht zu definiren; es ist eine bestimmte Art, einen Inhalt zu wissen, welche nicht weiter zerlegt werden kann, sondern nur durch Erfahrung innerhalb des eigenen Denkens kennen gelernt werden kann.

Durchmesser messbar sei, weil dergleichen falsch ist, wo das Gegentheil nicht blos wahr ist, sondern wo das Unmessbare sein muss; das Messbare ist also nicht blos falsch, sondern nothwendig falsch. Das Gegentheil davon, das Mögliche, ist dann vorhanden, wenn das Gegentheil nicht nothwendig falsch sein muss;[467] so ist es möglich, dass ein Mensch sich setzen kann; denn es ist falsch, dass er aus Nothwendigkeit nicht sitze. Das Mögliche bezeichnet also in einem Sinne, wie gesagt, das, was nicht nothwendig falsch ist; in einem anderen das Wahrsein, und in einem dritten das, was wahr sein kann. Im bildlichen Sinne wird das Wort „Vermögen“ in der Geometrie gebraucht.[468] Dieses Mögliche bezieht sich nicht auf das Vermögen; was auf das Vermögen sich bezieht, wird immer im ursprünglichen Sinne von Vermögen so genannt, wonach Vermögen der Anfang der Veränderung in einem Anderen als Anderem ist. Alles Andere heisst vermögend, entweder weil ein Anderes in Bezug auf jenes ein solches Vermögen hat, oder weil es dieses nicht hat, oder weil es dasselbe in einer bestimmten Weise hat; und ebenso wird das Unvermögende gebraucht. Die wichtigste Definition des Vermögens im ursprünglichen Sinne ist also die, dass es der Anfang der Veränderung in einem Anderen als solchem ist.

---

467) Auch diese Definition ist ohne Noth mit dreifachen Verneinungen beladen; es genügt, zu sagen: das Mögliche ist das Nicht-Nothwendige.

468) Im Griechischen bezeichnet δυναμις auch die Potenzen der Zahlen (Quadrat- und Kubikzahlen u. s. w.) und auch das Rechteck zu einer Linie. Diese Bemerkung hätte deshalb früher von A. gemacht werden sollen, wo er von dem Vermögen (nicht von dem Möglichen wie hier) handelte.

Dreizehntes Kapitel.[469])

Gross nennt man das, was in Theile, die in ihm sind, sich trennen lässt, von denen jeder ein Einzelner und ein Dieser ist.[470]) Die Menge ist eine zählbare Grösse, das Stetig-Grosse ist aber eine messbare Grösse.[471]) Menge heisst das, was in getrennte Theile getheilt werden kann; Stetig-Grosses, was in Stetiges getheilt werden kann. Was in einer Richtung stetig ist, heisst lang,

---

[469]) A. handelt in diesem Kapitel von der Grösse. Im 6. Kapitel der Kategorien wird derselbe Gegenstand behandelt, und zwar vollständiger und ausführlicher wie hier, so dass das hier Gesagte nur als ein Auszug aus den Kategorien gelten kann. Es wird deshalb für die Erklärung auf das dort Gesagte Bezug genommen. Insbesondere fehlt hier, wie dort, die intensive Grösse der Eigenschaften, welche A. mit μαλλον und ἡττον bezeichnet, aber nicht als Grösse, sondern als eine Beschaffenheit behandelt. Auch in Buch 10, Kap. 1 wird der Grössenbegriff noch einmal behandelt.

[470]) Diese Definition passt nicht auf die intensive Grösse; man kann dies aber A. nicht als Fehler anrechnen, weil er die intensive Grösse überhaupt nicht als Grösse anerkennt. — Die Schwierigkeit, die extensive Grösse zu definiren, liegt darin, dass eine Art derselben, nämlich die Zahl, kein Seiendes, sondern nur ein Beziehen im Denken ist. Aber auch die Grösse von Raum und Zeit ist nicht zu definiren, weil es eine einfache Bestimmung ist, die sich nicht zerlegen lässt, und deren Natur nur durch Wahrnehmung in das Wissen aufgenommen werden kann. Die Theilbarkeit des Grossen in selbstständige Theile ist, ohne dass man das Grosse schon kennt, unverständlich und giebt auch dann nur eine Bestimmung, die dem Grossen anhaftet, aber erschöpft nicht seine Natur, was doch die Definition soll. Man vergl. die Erl. 24. 25 zu den Kategorien.

[471]) Messbar ist auch die Zahl; doch wird im Griechischen das Wort μετρητος nur von dem Messen stetiger Grössen gebraucht.

was in zweien, breit, was in dreien, tief. Von jenen ist die begrenzte Menge die Zahl; von diesen das Lange die Linie, das Breite die Fläche, das Tiefe der Körper.[472]) Manches wird an sich gross genannt; Anderes nur nebenbei;[473]) so ist die Linie ein an sich Grosses, das Gebildete ist es aber nur nebenbei. Das an sich Grosse ist es entweder dem Wesen nach; ein solches ist z. B. die Linie (denn in ihrem Begriff, welcher ihr Was aussagt, ist ein Grosses enthalten), oder es ist eine Eigenschaft oder ein Zustand von einem solchen Seienden; z. B. das Viel und das Wenig, das Lange und das Kurze, das Breite und Schmale, das Tiefe und Flache, das Schwere und das Leichte und Aehnliches der Art. Auch das Grosse und das Kleine und das Grössere und Kleinere sind sowohl an sich, als von Anderen ausgesagt, eine Eigenschaft des Grossen an sich; doch werden diese Worte auch auf Anderes bildlich übertragen. Von dem Grossen, was nur nebenbei so genannt wird, ist Einiges der Art, wie das Gebildete oder Weisse, welche ein Grosses genannt werden, weil sie einem Grossen nebenbei zukommen; ferner ist ein solches Nebenbei-Grosses die Bewegung und die Zeit; denn auch diese werden Grössen und stetig genannt, weil dasjenige theilbar ist, dessen Eigenschaften sie sind. Unter dem Theilbaren verstehe ich aber hier nicht den bewegten Körper, sondern den durch-

---

[472]) In dem Kap. 6 der Kategorien werden Definitionen des Stetigen und Getrennten gegeben, die aber ohne Werth sind.

[473]) Dies ist die beliebte Eintheilung bei A., und doch ist sie nur eine Eintheilung der Schule, ein Spiel im Denken, was für das Leben ohne Werth ist, weil keine Gesetze sich daran knüpfen lassen. Wenn man von dem Gebildeten spricht, so versteht es sich von selbst, dass man das Andere, was sonst ihm noch anhängt, nicht beachtet und nicht mit hineinzieht, weil sonst alle Bestimmtheit der Begriffe aufhören würde. Deshalb ist der Zusatz des „an-sich“ (*χαϑ'αὑτο*) der bei A. so häufig vorkommt, in den meisten Fällen selbstverständlich und nur eine scholastische Peinlichkeit und Genauigkeit, die eher das Verständniss erschwert, statt erleichtert.

laufenen Raum; weil dieser ein Grosses ist, so ist es auch die Bewegung, und dasselbe gilt für die Zeit.[474]

Vierzehntes Kapitel.[475]

Beschaffenheit heisst in einem Sinne der Unterschied des selbstständig Seienden; so ist es eine Beschaffenheit des Menschen, dass er ein zweifüssiges Lebendiges

---

474) Erst hier am Schluss kommt A. auf die obersten Arten des Begriffes Grösse; es sind dies der Raum und die Zeit, gegenüber der Zahl als der diskreten Grösse; abgesehen von der intensiven Grösse, welche A. nicht zu der Grösse rechnet. Alles Seiende ist nur ein Grosses vermöge seiner Ausdehnung in Raum oder Zeit; ohne diese giebt es kein stetig Grosses. Deren Natur als Grösse kann auch nicht weiter definirt werden; sie kann nur durch Wahrnehmung erfasst werden, und das stetige Aussereinander des Raumes und der Zeit kann vom Denken ohne vorgängige Wahrnehmung so wenig vorgestellt werden, wie die Farbe von dem Blindgeborenen. A. hätte deshalb diese Begriffe von Raum und Zeit voranstellen und zunächst erörtern sollen. Die Bewegung ist schon ein reicherer Begriff, da er die Zeit und den Raum schon voraussetzt, und ohne Beides die Bewegung nicht möglich ist; trotzdem ist aber die Bewegung nicht identisch mit Raum und Zeit und auch nicht die Grundlage von beiden, wie manche Systeme behaupten; Raum und Zeit kann aus der Bewegung, als dem reicheren Begriff, ausgetrennt werden; aber beide können auch sein, ohne dass die räumliche Bewegung ist, wie dies z. B. in dem ruhenden Chaos vorgestellt wird.

475) Dieses Kapitel handelt von der Beschaffenheit, (Qualität). Derselbe Begriff wird in Kap. 8 der Kategorien, und zwar dort ausführlicher, aber weniger philosophisch wie hier, behandelt. Alles, was durch Sinnes- und Selbstwahrnehmung von dem Seienden in das Wissen des Menschen eingeht, ist entweder eine Grösse oder eine Beschaffenheit; sie bilden die oberste Eintheilung des

ist, und eine des Pferdes, dass es ein vierfüssiges Lebendiges ist; und der Kreis ist eine Gestalt von der Beschaffenheit, welche keine Winkel hat. Dieser Unterschied bezieht sich also auf die Beschaffenheit des selbstständig Seienden. Auf diese Weise ist also die Beschaffenheit ein

---

Seienden; alle weiteren Besonderungen, Eigenschaften, Zustände der Dinge sind entweder Besonderungen des Grossen oder der Beschaffenheit, oder eine Verbindung von beiden. Die Einheitsformen des Seienden, welche zugleich mit der Grösse und Beschaffenheit wahrgenommen werden, das An-einander, das In-einander und die Kraft sammt dem Begehren sind der Kitt, welcher diese einzelnen Grössen- und Beschaffenheits-Bestimmungen zu einem Dinge verbindet. Dies ist der ganze Inhalt, der dem menschlichen Wissen von dem Seienden zufliesst. Dieser Inhalt wird aber mit Bestimmungen, welche nur dem Wissen der Seele angehören, durchwebt; gleich der in das Netz gefallenen Fliege, welche die Spinne mit ihren eigenen Fäden umzieht, um sie sich ganz zu eigen zu machen. Diese Bestimmungen sind die Beziehungen und Wissensarten. Damit ist alles menschliche Wissen von Gott und der Welt, von der Natur und von der Seele, von dem Körperlichen und Unkörperlichen erschöpft; es enthält entweder ein Grosses oder ein Beschaffenes, oder Beziehungen oder Wissensarten, und zwar in den mannichfachsten Verbindungen und Trennungen, wie sie durch die Einheitsformen des Seienden und des Wissens dem Menschen möglich sind.

In diesem Sinne hätte A. also diese 4 Kategorien, die Grössen, die Beschaffenheiten, die Beziehungen und die Wissensarten voranstellen sollen, wenn er das Gebiet des Seins und Wissens erschöpfen wollte, wie es der Metaphysik obliegt; alles Weitere, was er in diesem Buche und in den Kategorien als Grundbegriffe noch beibringt, ist nur eine Besonderung jener vier Haupt-Kategorien, oder eine Verbindung derselben nach den erwähnten Einheitsformen. Damit wäre Ordnung und Einfachheit in die Darstellung gekommen, während gegenwärtig sowohl in diesem 5ten Buche wie in der Schrift über die Kategorien Alles bunt durcheinander behandelt wird.

Unterschied der selbstständigen Dinge;[476]) in einem andern Sinne wird die Beschaffenheit von dem Unbewegten

---

[476]) Der Beschaffenheit des Selbstständigen (*οὐσια*) stellt A. hier die Beschaffenheit des Veränderlichen (*κινουμενα σωματα*) gegenüber. Es hängt dies mit dem Begriff der *οὐσια* zusammen, welche hier den Gegensatz zu den Eigenschaften bildet, wie die Substanz zu den Accidenzen. Dadurch wird die *οὐσια* zugleich zu dem Unveränderlichen; denn das Veränderliche (*κινουμενα*) fällt in die Eigenschaften. So wird die *οὐσια* zugleich das Beharrliche und Unveränderliche, oder das Wesen in den Dingen, welches durch ihren Begriff ausgedrückt wird. Die *οὐσια* ist deshalb nicht inhaltslos, sie ist keine blosse Beziehung, aber sie beschränkt sich auf den Inhalt, welcher einem Selbstständigen bei allem seinem Wechsel unveränderlich einwohnt; so bleibt der Mensch bei allem Wechsel seiner geistigen und körperlichen Eigenschaften, wie Alter, Gesundheit u. s. w., immer ein zweifüssiges Lebendige. Deshalb fällt der Inhalt der *οὐσια* mit dem Inhalt des Begriffes und seiner Definition zusammen. Diese *οὐσια* ist ein Grundbegriff der Philosophie des A. Sie allein ist ihm das wahrhaft Seiende. Von den Ideen des Plato unterscheidet sich die *οὐσια* nur dadurch, dass sie nicht jenseit der Einzeldinge, sondern in diesen enthalten ist. Deshalb tritt dieser Begriff in allen besonderen Theilen des Systems hervor, wie hier bei der Beschaffenheit. — Die Schwäche dieser Auffassung liegt darin, dass aller Anhalt dafür fehlt, welche Einzeldinge man als zu einer *οὐσια* gehörend ansehen soll. A. stellt dafür die Gattungen und Arten hin; sie sollen das sein, was er *οὐσια* nennt (der Unterschied von *πρωτη* und *δευτερα οὐσια* kann hier ausser Betracht bleiben); allein diese Arten und Gattungen sind, wie die Wissenschaften zeigen, nicht von der Natur fest gegeben, sondern sie werden von dem trennenden und verbindenden Denken des Menschen nach seinen besonderen Zwecken oder nach einem beliebig vorherrschenden Gesichtspunkt verschieden gebildet. Es ist deshalb das Feste und Unveränderliche dieser *οὐσια* nur das Werk des Menschen, was in dem Kopfe eines Jeden sich anders gestaltet. An dem Umstande, dass ein organischer Körper durch Erzeugung ähnlicher seine Art erhalten kann,

und von dem Mathematischen ausgesagt; so haben die Zahlen eine Beschaffenheit, z. B. die zusammengesetzten und die, welche nicht blos einfach sich addiren, sondern deren Nachahmung die Fläche und das Körperliche ist. (Es sind dies die Quadrat- und Kubikzahlen.) [477]) Ueberhaupt gehört Alles zur Beschaffenheit, was neben der Grösse in dem Wesen der Zahl enthalten ist; denn das Wesen jeder Zahl ist das, was sie einfach ist; so ist es von der Sechs nicht das, was sie zweimal oder dreimal, sondern was sie einmal ist; denn die Sechs ist einmal Sechs. [478]) Ferner gehören zur Beschaffenheit die Zustände der veränderlichen Dinge, [479]) wie die Wärme und Kälte,

---

ist allerdings für diese Arten in der organischen Natur einiger Anhalt gegeben; allein für die Gattungen hört dieser Anhalt schon wieder auf, und selbst für die Arten ist er durch Darwin's und Anderer Forschungen völlig erschüttert. So ist also der Inhalt der *ουσια* ein gemachter, der weder auf Objektivität, noch auf Unveränderlichkeit Anspruch machen kann, und es bleiben als Elemente des Seienden nur die Grössen, die Beschaffenheiten und die Einheitsformen.

[477]) Zahlen, als reine Grössen, scheinen gar keiner Beschaffenheit fähig zu sein. Deshalb nimmt auch A. bei den gewöhnlichen Zahlen keine solche verschiedene Beschaffenheit an; erst bei den Zahlen in der Form von Potenzen lässt er ihn zu. Indess ist dies willkürlich. Auch innerhalb der einfachen Zahlen treten Unterschiede hervor, welche nicht mehr zu der Grösse, sondern zur Beschaffenheit gehören; so das Gerade und Ungerade; so die Primzahlen; so die figurirten Zahlen u. s. w.

[478]) Damit will A. rechtfertigen, dass das Qualitative der Zahlen erst bei ihren Potenzen beginnt; der Satz ist aber unverständlich; A. hätte sagen müssen: „Das neben der Grösse in dem Wesen der Zahl Enthaltene bildet ihre Qualität; denn das Grosse von jeder Zahl ist das, was sie einfach ist.“ Indem aber A. hier statt „das Grosse“ wieder „das Wesen“ (*ουσια*) sagt, wird es Unsinn. Deshalb ist auch Schwegler genöthigt, diese *ουσια* für eine quantitative *ουσια* zu erklären.

[479]) Diese Zustände sind der Gegensatz der *ουσια*; die Accidenzen gegenüber der Substanz.

die Weisse und die Schwärze, die Schwere und die Leichtigkeit und alles Andere der Art, durch dessen Veränderung die Dinge selbst als verändert gelten. Ferner bezieht sich die Beschaffenheit auch auf die Tugend und die Bosheit und überhaupt auf das Schlechte und das Gute. Es möchte also wohl in zweifachem Sinne die Beschaffenheit ausgesagt werden, wovon die eine die vornehmste ist, und den Unterschied in dem Selbstständig-Seienden bezeichnet; dazu gehört auch die Beschaffenheit der Zahlen. Dieser Unterschied trifft die Dinge selbst, nur nicht als bewegte, oder inwiefern sie sich bewegen. In dem anderen Sinne gehören zur Beschaffenheit die Eigenschaften der bewegten Körper als bewegte und die Unterschiede der Bewegungen. [480]) Die Güte und die Schlechtigkeit gehören zu diesen Eigenschaften; sie offenbaren die Unterschiede der Bewegung und der Wirksamkeit; wonach die in Bewegung befindlichen Dinge gut oder schlecht wirken oder leiden; denn das, was so bewegt werden oder so wirken kann, ist gut, und jenes, was anders und entgegengesetzt, ist schlecht. Hauptsächlich bezeichnet das Gute und Schlechte die Beschaffenheit der beseelten Wesen und unter diesen hauptsächlich die Beschaffenheit derer, welche nach ihrer Wahl handeln können. [481])

---

[480]) Hier tritt der Gegensatz der *ουσια* und der *κινουμενα* am deutlichsten hervor. Unter „Bewegten" ist überhaupt das Veränderliche zu verstehen.

[481]) Das Gute und Schlechte ist keine seiende Besonderung der Qualitäten, sondern eine Verbindung der Beziehungsform des Zweckes mit den Qualitäten. Die seienden Qualitäten werden gut oder schlecht, je nachdem sie einen Zweck des Menschen befördern oder nicht; ein und dasselbe kann deshalb zugleich gut und schlecht sein; das Bittere ist gut für die Gesundheit und schlecht für den Geschmack. Auch hier verfährt A. höchst oberflächlich. — Die Wahl am Schluss bezeichnet die Wahlfreiheit, oder die Freiheit des Willens, welche nach A. bei dem Menschen wirklich besteht. Dass der freie Wille des Menschen nur ein Schein ist, und dass der Wille in Wahrheit ebenso, wie die Natur, festen Regeln unterliegt, ist ein Satz, den die Philosophie Plato's und des A. noch

Funfzehntes Kapitel.[482]

Als Beziehung wird ausgesagt theils das Doppelte zu dem Halben und das Dreifache zu dem Drittel und überhaupt das Vielfache zu dem so viel Getheilten und

---

nicht kennt; er tritt erst mit Spinoza in die Philosophie ein, nachdem die Kirchenväter ihn durch den Begriff der Allwissenheit Gottes vorbereitet hatten.

[482]) Dieses Kapitel behandelt die Beziehungen; auch in Kap. 7 der Katcgorien ist dies geschehen; indess ist das hier Gesagte keine Wiederholung, sondern eine Ergänzung des dortigen. Dennoch bleiben, selbst wenn man beide Darstellungen zusammen nimmt, sie für diese wichtige Klasse von Vorstellungen unvollständig und unklar, da A. noch keine klare und umfassende Erkenntniss derselben besass. — Insbesondere fehlte ihm noch die Erkenntniss, dass die Beziehungen nur Formen im Denken sind, aber keine Bilder eines Seienden, wie die bildlichen Vorstellungen und Begriffe des Seienden; dass sie vielmehr dieses Seiende nur nach bestimmten, der menschlichen Seele ursprünglich einwohnenden Formen auf einander beziehen, wodurch der Inhalt des Seienden nicht bereichert, sondern nur in gewisse, dem Denken allein angehörende Verhältnisse gestellt wird. Indem sonach diese Beziehungen rein dem Denken angehören und keinen Seinsinhalt haben, sind sie dem Denken bekannter und geläufiger als der Inhalt des Seienden, der nur durch mühsame Beobachtung in das Wissen übergeführt werden kann. Deshalb wird der Seinsinhalt durch diese Umspinnung mit Beziehungsformen dem Denken gleichsam mehr zu eigen gemacht, als ohnedem. Aber gerade diese durch die Beziehungen eintretende höhere Aneignung dieses Inhaltes hat von jeher den Irrthum veranlasst, dass diese Beziehungen selbst ein Seiendes darstellen, und indem diese Beziehungen wegen ihrer reinen Geistigkeit dem Denken als das Höchste erschienen, glaubte man damit auch das Höchste von dem Seienden erreicht und erfasst zu haben. Man bemerkte nicht, dass, während man damit in das Innerste der Dinge einzudringen wähnte, man mit

das Ueberschiessende zu dem darunter Bleibenden; theils das Wärmende zu dem Wärmbaren und das Schneidende zu dem Trennbaren und überhaupt das Wirkende zu dem Leidenden; theils das Messbare zu dem Maasse und das Wissbare zu dem Wissen und das Sinnliche zu dem Sinne.[483]) Die zuerst genannten Fälle sind eine Bezie-

---

solchen Beziehungen gerade umgekehrt eine Schale oder Hülle um das Seiende zog, welche die Erkenntniss desselben vielmehr verhinderte statt beförderte. Diese Andeutungen müssen hier genügen; das Weitere ist bei Kap. 4 der Kategorien und B. I. 31, sowie Ph. d. W. 149 ausgeführt. Der hiermit vertraute Leser wird die Lücken und Irrthümer in der hier von A. gebotenen Darstellung leicht bemerken. — Die scharfe Erkenntniss der Beziehungen wird vorzüglich dadurch erschwert, dass auch das Seiende in der Form von Beziehungen aufgefasst werden kann, wie dies z. B. bei dem Raum, dem Wissen u. s. w. häufig geschieht. Daher kommt es auch, dass A. Seiendes für eine blosse Beziehung erklärt, während es doch nur die Unterlage ist, auf welche die Beziehungsform angewendet wird. So kann man z. B. die Dinge zählen, d. h. die Zahlbeziehung auf sie anwenden, aber dadurch werden die Dinge weder zu Zahlen, noch die Zahlen zu einem Seienden; vielmehr werden die Dinge dadurch nur in einer der Seele eigenthümlichen Weise auf einander bezogen, ohne dass dieser Beziehung als solcher irgend ein Seiendes entspricht oder sie das Bild eines Seienden darstellte. Indem A. dies übersieht und Seiendes mit den Beziehungen verwechselt, wird er unter Anderm auch zu Eintheilungen der Beziehungen verleitet, welche nicht diese, sondern nur ihre seiende Unterlage treffen. Es ist dies ebenso, als wenn man die Zahlen nach den Gegenständen eintheilen wollte, die gezählt werden, oder die Ursachlichkeit danach, ob der Wind oder das Wasser oder der Dampf die Ursache einer Bewegung ist.

[483]) A. theilt hier die Beziehungen in drei Arten; davon ist die erste die Zahlbeziehung (B. I. 38), indess hält A. ihren Begriff nicht streng inne; denn das Ueberschiessende ist ein blosses Mehr, d. h. ein blosses Ungleich und gehört deshalb zur Beziehung durch Gleich und Nicht. Die zweite Art ist die Beziehung der Ursach-

hung der Zahl nach, wo die Glieder entweder in einem unbestimmten oder bestimmten Verhältniss zu einander oder zu der Eins stehen; so ist das Doppelte in Beziehung auf die Eins eine bestimmte Zahl; und das Vielfache ist zwar auch eine Beziehung auf die Eins, aber der Zahl nach unbestimmt: eine solche oder solche Zahl.[484]) So ist das Anderthalbfache zu dem anderthalbmal Geringeren eine Zahl-Beziehung, die auch der Zahl nach bestimmt ist; dagegen ist das Um-einen-Theil-Grössere zu dem Um-einen-Theil-Kleineren eine Zahl-Beziehung, die aber unbestimmt ist, wie das Vielfache zu der Eins. Das Ueberschiessende zu dem Darunterbleibenden ist dagegen eine der Zahl nach überhaupt unbestimmte Beziehung; denn die Zahl ist immer messbar und kann von einem Nicht-Messbaren nicht ausgesagt werden; das Ueberschiessende ist aber in Bezug auf das Darunter-bleibende ebenso viel und noch etwas mehr, und das Etwas ist unbestimmt und kann ein Gleiches oder Ungleiches sein, wie es sich trifft.[485]) Alle diese Beziehungen sind Zahlbeziehungen und Zustände der Zahlen; ebenso das

---

lichkeit; die dritte ist eine Vermengung verschiedener Beziehungsformen; das Messen gehört zur Beziehung durch die Zahl; das Wahrnehmen und Wissen ist gar keine Beziehung zu dem Gegenstande, sondern nur derselbe Inhalt in den beiden Formen des Wissens und des Seins. Man kann zwar Wissen und Gegenstand als Beziehung sich vorstellen; aber dann verstösst man gegen seine Natur, und selbst dann wäre es nur eine Unterart der Ursachlichkeit, die A. schon als zweite Art aufgestellt hat.

[484]) D. h. das Doppelte ist ein bestimmtes Zahlenverhältniss; das Vielfache ist auch ein Zahlenverhältniss (oder eine zur Zahl gehörende Beziehung), aber es fehlt darin das Bestimmte; das Vielfache kann das Dreifache, das Siebenfache u. s. w. sein. Beide sind aber ein Verhältniss oder Beziehung zur Eins, oder vielmehr zur Einheit, weil sie das andere Glied, auf das sie sich beziehen, als Einheit behandeln. Es giebt wohl auch ein Doppeltes von der Drei; aber dann wird die Drei immer als eine Einheit im Verhältniss zu dem Doppelten gefasst.

[485]) Diese Gründe sind richtig, aber sie ergeben viel-

Gleiche und das Aehnliche und das Dieselbige, nur in etwas anderem Sinne; denn es sind dies alles Beziehungen zur Eins. Dasselbe heisst nämlich das, dessen selbstständiges Sein nur eins ist; ähnlich heissen Dinge, deren Beschaffenheit eine ist; gleich, deren Grösse eine ist. Die Eins ist nun der Anfang und das Maass der Zahl; all diese Begriffe sind also Zahlbeziehungen, aber nicht in derselben Weise.[486])

Das Thätige und das Leidende steht dagegen in Beziehung entweder zu einem thätigen oder leidenden Vermögen oder zu den wirklichen Aeusserungen dieser Vermögen; so bezieht sich das Erwärmen-Könnende auf das Erwärmbare blos dem Vermögen nach; aber das Wärmende zu dem Gewärmten und das Schneidende zu dem Geschnittenen der Wirklichkeit nach.[487]) Die Zahlbeziehungen haben keine solche Wirksamkeit, oder nur so, wie es bei Anderen gesagt worden; aber eine bewegende Thätigkeit kommt ihnen nicht zu. Zu den Beziehungen dem Vermögen nach gehören auch die Beziehungen nach

---

mehr das Gegentheil, nämlich dass das Ueberschiessende gar nicht zu den Zahlbeziehungen gehört.

[486]) Es ist falsch, wenn A. die Identität, die Gleichheit und die Aehnlichkeit zu den Zahlbeziehungen rechnet; die Identität gehört zur Beziehungsform des Nicht; es ist die doppelte Verneinung; die Gleichheit ist eine eigenthümliche Beziehung, die mit der Zahl nichts zu thun hat; gleich sind auch Eigenschaften, Schmerzen, Charaktere, ohne dass man sie zählt; das Aehnlich gehört zur Beziehung des Gleich, es ist eine Verbindung des Gleich und Ungleich zu Einem. Wenn A. sie zur Zahl rechnet, weil ihre Beschaffenheit oder Grösse eine sei, so bedeutet hier das Wort eine kein Eins, sondern die Identität.

[487]) Auch hier erscheint wieder die beliebte Eintheilung in Mögliches und Wirkliches, welche hier am allerwenigsten herpasst, weil die Beziehungen überhaupt nur im Denken und kein Bild eines Seienden oder Wirklichen sind. Deshalb zeigt sich auch diese Eintheilung auf die Zahlen nicht für anwendbar, und wenn sie bei den Kräften passt, so kommt es nicht von der Natur der Beziehung (Ursachlichkeit), sondern von der Natur der Kraft. (Man vergl. Erl. 460.)

den Zeiten; z. B. das, was gewirkt hat, zu dem, was gewirkt worden ist, und das, was wirken wird, zu dem, was gewirkt werden wird. In diesem Sinne heisst der Vater auch der Vater des Sohnes: der Eine ist ein solcher, welcher gewirkt hat, der Andere einer, welcher etwas erlitten hat. Manches ist Beziehung als Beraubung eines Vermögens: so das Unmögliche und Aehnliches, z. B. das Unsichtbare.[488]) Alle Beziehungen der Zahl oder dem Vermögen nach sind Beziehungen solcher Art, dass von den Bezogenen jedes von den andern ausgesagt werden kann, und nicht blos nur Eines sich auf das Andere bezieht; dagegen ist das Messbare und das Wissbare und das Erkennbare von solcher Art, dass etwas Anderes genannt wird, auf das sie bezogen werden. Denn das Erkennbare bedeutet, dass eine Erkenntniss von ihm besteht; aber die Erkenntniss bezieht sich nicht auf den, dessen Erkenntniss sie ist; denn dann wäre dasselbe zweimal gesagt.[489])

---

[488]) Das Unmögliche ist das Nicht-mögliche; insofern kann man es die Beraubung eines Vermögens nennen; aber der Gegensatz des Möglichen und Wirklichen, den A. hier behandelt, ist auf das Unmögliche nicht anwendbar.

[489]) Dieser Satz ist durch seine Kürze unverständlich. A. will sagen: das Erkennbare (der Gegenstand) bezieht sich auf die Erkenntniss, aber die Erkenntniss bezieht sich nicht auf die Person, deren Erkenntniss sie ist; deshalb darf man auf die Frage: Wessen eine Erkenntniss ist, nicht antworten: dessen (des Subjekts), dem sie angehört, denn damit wäre zweimal dasselbe gesagt, sondern es muss der Gegenstand (das Objekt) angegeben werden, auf den sie sich bezieht.

Dieses Beispiel passt indess nicht zu dem Vorhergehenden. Dort behauptet A., dass es gewisse Beziehungen gebe, wo die Bezogenen nicht ihre Stelle vertauschen können, sondern die Beziehung nur von dem Einen zu dem Andern, aber nicht rückwarts gehe. Diese Behauptung ist durchaus falsch, denn die Beziehung verbindet immer beide; das Eine ist zu dem Andern bezogen, und dies zu dem ersten; die Beziehung besteht immer wechselseitig; aber trotzdem kann ein Unterschied in den beiden Gliedern der Beziehung bestehen, welche hindert, dass

So ist auch das Sehen ein Sehen von Etwas, aber nicht das Sehen dessen, der sieht (obgleich man auch dies mit Recht sagen könnte); vielmehr bezieht das Sehen sich auf die Farbe und Anderes dieser Art. Im anderen Falle wäre zweimal dasselbe gesagt, nämlich dass das Sehen das Sehen des Sehenden ist. Was hiernach an und für sich in Beziehung steht, wird entweder in dieser Weise ausgesagt, oder nach seinen Gattungen oder Aehnlichem; so gehört z. B. die Arzneikunst zu dem Beziehenden, weil ihre Gattung, die Wissenschaft, zu dem Beziehenden gehört. Anderes heisst so, weil es die Beziehung an sich hat; z. B. die Gleichheit, weil es das Gleiche an sich hat, und die Aehnlichkeit, weil es das Aehnliche an sich hat. Andere Beziehungen beruhen auf dem nebenbei Vorhandenen; so steht ein Mensch in Beziehung, weil er nebenbei ein Doppeltes ist und das Doppelte eine Beziehung ist; oder ein Weisses heisst so, weil es sich trifft, dass es neben dem Weiss auch ein Doppeltes ist. [490])

---

sie ihre Stellen vertauschen können; so kann die Wirkung nicht die Stelle ihrer eigenen Ursache einnehmen. Wahrscheinlich hat A. dies gemeint. Das von A. hier angeführte Beispiel passt aber nicht, weil bei dem Erkennen wie bei dem Sehen das eine Glied der Beziehung von ihm verändert wird. Das Erkennbare (Objekt), soll sich auf die Erkenntniss beziehen, und die Erkenntniss nicht auf das Subjekt; allein es handelt sich hier gar nicht um das Subjekt, sondern nur um die Beziehung zwischen Objekt und Erkenntniss; für diese Glieder gilt offenbar die Beziehung wechselsweise.

[490]) So unpassend wie die Eintheilung der Beziehungen nach Vermögen und Wirklichkeit ist, ebenso unpassend ist die hier aufgestellte nach dem An-sich- und Nebenbei-Seienden. Es kann nur das in Erl. 5 u. 460 Gesagte hier wiederholt werden. Unter doppelten Menschen versteht A. einen Menschen, der entweder doppelt so gross, oder doppelt so schwer, oder doppelt so alt u. s. w. ist wie ein anderer.

Sechzehntes Kapitel.[491)]

Vollkommen heisst das, was keiner Hinzunahme eines Theiles von ausserhalb bedarf. So ist die Zeit eines einzelnen Dinges vollkommen, wenn ausserhalb desselben

---

491) Dieses Kapitel behandelt den Begriff des Vollkommen; A. giebt keine allgemeine Definition davon, sondern theilt es gleich in drei Arten, und von diesen giebt er besondere Definitionen. Die eigentliche Natur des Vollkommenen hat A. nicht erkannt; es ist nämlich nur eine Beziehung, die zu der Beziehungsform der Ursachlichkeit und näher, des Zweckes gehört; das Vollkommen ist deshalb nicht im Sein, sondern nur im Denken. Erst nachdem die Menschen einen Begriff von einer Art des Seienden gebildet, oder ein Ziel für etwas gesetzt haben, kann Etwas in Beziehung auf diesen Begriff oder dieses Ziel ein Vollkommenes dann genannt werden, wenn ihm nichts an diesem Begriffe oder Ziele fehlt. Da nun die Begriffe und Ziele für ein und denselben Gegenstand sehr verschieden gesetzt werden können, wie z. B. mit den Zwecken der Ehe, des Staats, des Lebens geschieht, so kann ein und dieselbe Sache vollkommen und zugleich unvollkommen sein, woraus die rein beziehende Natur dieses Begriffes deutlich erhellt. Spinoza hat das in seiner Vorrede zu Theil III seiner Ethik (B. IV. 166) sehr gut dargelegt; eine Stelle, die mit diesem Kapitel hier zu vergleichen ist. A. kann diese Auffassung nicht theilen, weil bei ihm die Begriffe der Dinge ein Festes sind, was unabhängig von dem Denken des Menschen besteht, und an dem deshalb, als einem festen Maassstab, das einzelne Exemplar gemessen werden kann. Indess bleibt auch dann das Vollkommene eine blosse Beziehung, und A. kommt selbst auf diese Bedenken bei der Anwendung des Vollkommenen auf das Schlechte und den Diebstahl; ähnlich wie es Plato mit den Ideen dafür ging.

Das Vollkommene ist also auch bei A. das, was seinem Begriffe entspricht und, wenn der Begriff verschiedene Grade zulässt, das, was den höchsten Grad desselben darstellt; es wird sich zeigen, dass alle Arten des

keine Zeit zu nehmen ist, welche ein Theil dieser Zeit ist.[492]) Auch das heisst vollkommen, was in Bezug auf Güte und Tüchtigkeit in seiner Art nicht übertroffen werden kann; so ist ein Arzt und ein Flötenspieler vollkommen, wenn ihnen nach der Art ihrer besonderen Tüchtigkeit nichts mangelt.[493]) Indem man dies auch auf das Schlechte überträgt, spricht man auch von einem vollkommenen Ankläger und vollkommenen Dieb, wie man sie auch tüchtig nennt, z. B. einen tüchtigen Dieb oder Ankläger. Auch die Tugend ist eine Art der Vollkommenheit; denn Alles ist dann vollkommen, und alles Seiende ist dann vollkommen, wenn in Bezug auf die besondere ihm eigenthümlichen Tugend kein Theil der natürlichen Grösse fehlt. Ferner wird vollkommen genannt, was sein Ziel glücklich erreicht hat; denn vollkommen ist, was an seinem Ziele ist.[494]) Indem das Ziel so eine Art Letztes ist, sagt man auch, mit Uebertragung auf das Schlimme, dass etwas vollkommen zu Grunde gegangen und vollkommen vergangen sei, wenn an dem Untergang und dem

---

Vollkommenen, welche A. hier aufzählt, unter diese Definition fallen; doch ist das deutsche Wort Vollkommen nicht so biegsam, wie das Griechische τελειον; deshalb muss es hier und da durch vollendet übersetzt werden.

[492]) Der alte Kommentator Alexander giebt dazu folgendes Beispiel: Wenn das regelmässige Lebensalter des Menschen 100 Jahre ist, so ist die Zeit des Menschen dann vollkommen (vollendet), wenn ihm an diesem Alter nichts fehlt. Man sieht, dass, wie in Erl. 491 gesagt worden, diese Art der Vollkommenheit genau unter den allgemeinen Begriff fällt; denn ob etwas Alles in sich enthält oder nicht, kann eben nur durch die Vergleichung mit seinem Begriff erkannt werden.

[493]) Auch hier kann dies „Nichts mangeln" nur nach dem Begriffe des Arztes etc. beurtheilt werden; auch hier liegt nichts Besonderes vor, was eine Eintheilung rechtfertigen könnte.

[494]) Dieses Ziel ist hier dasselbe wie der Begriff; es bildet das Maass, an dem die Vollkommenheit gemessen wird; ist die Sache am Ziel, so ist sie eben damit vollkommen. Auch hier wiederholt sich nur der allgemeine Begriff.

Uebel nichts mehr fehlt, sondern es am äussersten Ende ist.[495] Deshalb wird auch bildlich das Ende Ziel genannt, weil beide ein Aeusserstes sind. Ziel ist auch das Letzte, wofür etwas geschieht. In so vielen Bedeutungen wird das an-sich Vollkommene ausgesagt: es ist vollkommen, entweder weil ihm in der Güte nichts mangelt, oder weil es nicht übertroffen werden kann, oder weil ausserhalb seiner nichts zu finden ist, und zwar weil es entweder überhaupt in seiner Art nicht übertroffen wird, noch etwas ausser ihm zu finden ist, oder weil es etwas Vollkommenes dieser Art bewirkt, oder hat, oder damit übereinstimmt, oder in irgend einer Beziehung zu einem solchen zunächst vollkommen Genannten steht.

Siebzehntes Kapitel.[496]

Grenze heisst das Aeusserste eines Gegenstandes, ausserhalb dessen sich durchaus nichts von ihm befindet,

---

[495]) Damit ist die beziehende Natur des Vollkommenen von A. deutlich ausgesprochen. Wenn später Wolf das Vollkommene zu dem Prinzip seiner Philosophie und insbesondere zu dem Prinzip seiner Ethik erhoben hat, so war dies nur möglich, weil das Gute an sich für ihn schon einen festen Inhalt hatte, und er an diesem das Vollkommene messen konnte. Dass dieser Inhalt nichts Absolutes, sondern nur eine Folge der Erziehung und des Lebens in einem bestimmten Lande und einer bestimmten Zeit ist, bemerkte Wolf, wie viele andere Philosophen, nicht.

[496]) Dieses Kapitel behandelt den Begriff der Grenze. Die Schwierigkeit desselben liegt darin, dass damit bald ein Seiendes, bald eine blosse Beziehung ausgedrückt wird. Deshalb findet Hegel in diesem Begriff einen Widerspruch. (Hegel's W. VI. 182.) „Die Grenze macht," sagt Hegel, „einerseits die Realität des Daseins aus, und andererseits ist sie dessen Negation." Derselbe Gedanke steckt in dem bekannten Ausspruch Spinoza's: *Omnis-determinatio est negatio.* — Als Seiendes gehört

und innerhalb dessen durchaus Alles von ihm ist;[497]) ferner heisst so das, was die Form einer Grösse oder

---

nämlich die Grenze zu dem Gegenstande; so die Oberfläche zu dem Körper; so die Schläge der Sekundenuhr als Zeitpunkte zu der Zeitsekunde; so ist die Bestimmtheit der rothen Farbe ihre Grenze gegen das Gelb und Blau, und so ist der bestimmte Laut dieses Vokals seine Grenze gegen den benachbarten u. s. w. In diesem Sinne ist die Grenze ein Seiendes, d. h. ein Bejahendes, und sie fällt so ziemlich mit der Bestimmtheit *(determinatio)* des Gegenstandes zusammen. Ihre seiende Natur erhellt daraus, dass diese Bestimmtheit, sei es in der Grösse oder Gestalt oder sonst in einer Eigenschaft, wahrgenommen wird und zu dieser Wahrnehmung nur dieser eine wahrgenommene Gegenstand und nichts weiter nöthig ist. Allein der Gegenstand kann auch auf einen andern bezogen werden; der Gegenstand ist dann der Nicht-Andere und seine Bestimmtheit und seine Grenze verwandelt sich dann in die Verneinung des Andern; das Roth ist dann das Nicht-gelb. Indem durch dieses Andere die seiende Grenze und Bestimmtheit des Gegenstandes erst in recht deutlicher Weise hervortritt, indem seine Bestimmtheit durch die unterschiedene Bestimmtheit des Andern daneben erst recht klar wird, entsteht die Meinung, dass die seiende Bestimmtheit ohne dieses Andere überhaupt nicht möglich sei, und deshalb behauptet z. B. Hegel, dass, wenn Alles gelb aussähe, man gar nichts sehen würde. Allein man würde dann zwar nichts Einzelnes sehen, da dies durch den Unterschied der Farbe bedingt ist, aber die gelbe Farbe würde man allerdings sehen, nur für das Wissen nicht in der Klarheit, als wenn noch andere Farben daneben beständen, welche Klarheit aber nur dem Denken, nicht der Wahrnehmung der Farbe angehört und von dem Hinzutritt der Beziehungsform herrührt. Diese Auffassung der Grenze bald als seiende, bald als Verneinung und die Verwechslung beider Bestimmungen tritt am auffallendsten bei den stetigen Grössen (Raum, Zeit) hervor, wo das Ende der einen Grösse zugleich der Anfang der andern ist. Die seiende und die verneinende Grenze scheinen hier in Eins zu fallen; indess ist dies nur eine Folge der Stetigkeit des Raumes und der Zeit, vermöge deren die

eines Grösse habenden Gegenstandes ist;[498]) ferner das, was das Ziel von Etwas ist. Ein Ziel ist das, auf welches die Bewegung und die Handlung zugeht, und nicht das, wovon sie ausgeht.[499]) Manchmal heisst Grenze aber auch Beides, das, wovon aus, und das wohin; ferner das wofür und auch das Wesen eines Gegenstandes und das wesentliche Was desselben; denn dies ist die Grenze der Erkenntniss und als Grenze der Erkenntniss auch die Grenze der Sache.[500]) So zeigt sich, dass die Grenze so viele Bedeutungen hat wie der Anfang, ja noch mehr;

Fläche keine dritte Dimension hat und deshalb zweien Gegenständen zugleich angehören kann, wie die Linie zweien Flächen und der Punkt zweien Linien.

A. lässt sich auf diese Erörterung des Grundbegriffes der Grenze hier nicht ein; er begnügt sich, einzelne Arten derselben mit kurzen Definitionen vorzuführen, die indess, genauer betrachtet, sich sämmtlich in den einen, eben erörterten Begriff auflösen.

[497]) Dies ist die räumliche Grenze, und zwar die Grenze als umschliessende Oberfläche. Die Definition enthält in dem zweiten Satze die Grenze als seiende; in dem ersten die Grenze als Negation und Beziehung. A. nimmt beide als identisch.

[498]) Diese ist die Gestalt, welche durch die Grenze bestimmt wird; die Grenze ist hier als Seiendes gefasst; ja, als Form und Gestalt, ist hier schon über den Begriff der Grenze hinaus zu einem Konkreteren fortgeschritten. Deshalb wird auch im Deutschen unter Grenze nie die Gestalt oder Form verstanden.

[499]) Auch dieses Ziel ist nicht mehr der reine Begriff der Grenze, vielmehr ist das Begehren damit verbunden; das Ziel ist die begehrte Grenze.

[500]) Die Grenze als seiende ist zugleich die Bestimmtheit des Gegenstandes. Diese Bestimmtheit verwechselt A. hier mit dem Begriff (*ουσια*) und mit dem Was (*το τι ἠν εἰναι*) eines Gegenstandes. Sie fallen allerdings in dem Gegenstande zusammen, allein im Denken sind jene Begriffe reicher als die Bestimmtheit, da sie den Inhalt spezifiziren.

denn der Anfang ist eine Art der Grenze, aber nicht jede Grenze ist ein Anfang.[501])

Achtzehntes Kapitel.[502])

Das Wonach wird in vielfachem Sinne gebraucht; einmal bedeutet es die Form und das Wesen der Sache, so ist es das Gute selbst, wonach Jemand gut genannt

---

[501]) Unter Anfang versteht A. hier nicht den räumlichen, sondern den zeitlichen Anfang, aber in dem Sinne von Prinzip, wie dies Wort fortwährend von A. gebraucht wird, und wonach der Anfang nicht die todte Grenze ist, sondern das, aus dem die Dinge sich entwickeln.

[502]) Das καϑ᾽ ὅ, was A. hier behandelt, ist schwer übersetzbar, und mit dem voll entsprechenden Worte im Deutschen fehlt auch der feste dafür ausgebildete Begriff. Dieser Mangel ist übrigens ohne Bedeutung, da es sich hier mehr um eine Sprachform handelt, und die philosophischen Begriffe, die davon befasst werden, viel bestimmter durch ihre eigenen Worte bezeichnet werden. Erst das καϑ᾽ αὑτο, das An-sich, bezeichnet einen bekannteren und eigenthümlicheren Begriff, der den Gegensatz der Beziehung ausdrückt. Mit dem An-sich soll das Denken auf den Gegenstand als solchen geleitet werden; es soll sich nur mit ihm und seinem Inhalt beschäftigen, aber nicht auf Anderes abschweifen, was mit ihm in Verbindung und Beziehung steht. Im Leben und in der Natur ist Nichts für sich; Alles ist in Verbindung, und das Denken bezieht es ausserdem noch auf vieles Andere in der mannichfachsten Weise. Mit dem An-sich soll nun im Denken der Gegenstand isolirt, für sich betrachtet werden, ohne jenes, mit dem er verbunden ist, und ohne die Beziehungen, in denen er aufgefasst zu werden pflegt. Ein solches Isoliren gehört wesentlich zu der philosophischen Thätigkeit. Deshalb kommt dieser Ausdruck in der Philosophie so oft vor, während im Leben man ihn seltener hört, weil da die Dinge meist in ihren Verbindungen und Beziehungen aufgefasst werden.

wird; sodann bedeutet es das, worin ursprünglich etwas geworden ist, wie z. B. die Farbe in der Oberfläche.[503]) Das zuerst genannte „Wonach“ ist das Wesen des andern, ist gleichsam der Stoff und das erste Unterliegende des Dinges. Ueberhaupt wird das „Wonach“ in so vielfachem Sinne wie die Ursache gebraucht; so sagt man: Wonach ist er gekommen, gleichbedeutend mit: Weshalb ist er gekommen, und: wonach ist falsch oder richtig geschlossen worden, heisst so viel als: Was ist der Grund des Schlusses oder Fehlschlusses. Ferner braucht man das Wonach auch von der Lage; man sagt: wonach er steht, oder: wonach er geht; dies Alles bezeichnet eine Lage und einen Ort. Deshalb wird auch das Wonach oder An-sich in vielfacher Bedeutung gebraucht; ein solches An-sich ist das wesentliche Was des Dinges;[504]) so ist Kallias Kallias an-sich und das wesentliche Was des Kallias; ein anderes An-sich ist das, was in dem Was enthalten ist; so ist Kallias ein Lebendiges an-sich, denn

---

In Folge der Wort-Verdrehungen, welche die Sophisten in der griechischen Philosophie aufgebracht hatten, macht A. aus Vorsicht von diesem An-sich viel mehr Gebrauch, als es jetzt in der Philosophie zu geschehen pflegt; ein auf den Gedankengang bereitwillig eingehender Leser fasst in der Regel den Gegenstand schon von selbst so auf, wie der Autor es meint; er hält von selbst die störenden Beziehungen ab; deshalb ist dieser Zusatz des An-sich jetzt weniger nöthig. — Einen anderen Sinn hat das An-sich bei Hegel, wo es den Begriff vor seiner Entfaltung und Entwickelung bezeichnet; so ist nach Hegel der Same der Baum an sich; der Baum ist in dem Samen bereits enthalten; der Begriff beider ist derselbe, nur die Entwickelung fehlt bei dem einen.

[503]) An was (καϑ' ὅ) wird ein Körper farbig? an seiner Oberfläche; diese ist das Erste oder Ursprüngliche, was die Farbe des Körpers trägt.

[504]) Indem nach Erl. 502 das An-sich den Gegenstand isolirt und aus seinen Verbindungen und Beziehungen lostrennt, verwandelt sich dieses An-sich in den Begriff oder in das Was des Gegenstandes; denn nach der Abtrennung des Nicht-Zugehörigen bleibt nur das Was oder der Inhalt des Gegenstandes.

in seinem Begriffe ist das Lebendige enthalten, da Kallias ein Lebendiges ist. Ferner ist ein An-sich, was eine Sache zunächst in sich oder in einem Theile von sich aufgenommen hat; so ist die Oberfläche weiss an sich, und der Mensch lebt an sich; denn die Seele, in der zunächst das Leben enthalten ist, ist ein Theil des Menschen.[509]) Ferner ist etwas an-sich, wenn kein Anderes die Ursache von ihm ist. Denn von dem Menschen giebt es vielerlei Ursachen; z. B. das Lebendige und das Zweifüssige, allein dennoch ist der Mensch Mensch an sich.[510]) Ferner ist An-sich das, was Einem allein und als diesem Alleinigen zukommt, deshalb ist das Getrennte an-sich.

Neunzehntes Kapitel.[511])

Zustand heisst die Ordnung in einer Sache, welche Theile hat, sei es die Ordnung nach dem Orte oder nach

---

509) Diese Bedeutung des An-sich ist gezwungen und im Deutschen nicht gewöhnlich. (Die No. 505 bis 508 fallen aus.)

510) Es sind dies scholastische Spielereien, hinter denen man keine tiefe Weisheit suchen darf. Isolire ich den Menschen, so ist er Mensch an sich; bringe ich ihn in Beziehung auf seine Ursache, auf sein Werden, so ist er dann nicht an sich aufgefasst. Dies sind nur Tautologien, die sich von selbst verstehen, wenn man den wahren, Erl. 502 dargelegten Begriff gefasst hat.

511) Dies kurze Kapitel berührt den Begriff des Zustandes (*διαθεσις*). Anderwärts stellt A. die *διαθεσις* der *ἕξις* gegenüber und behandelt beide als ein Haben, die erstere als ein Dauerndes, die andere als ein Vorübergehendes. Hier bezeichnet A. nur eine Ordnung damit, d. h. einen Beziehungsbegriff. Er giebt drei Arten davon an; nach Zeit, z. B. die Ordnung der Jahreszeiten ist der Zustand eines Jahres; nach Vermögen, dazu giebt der alte Kommentator Alexander das Beispiel der Seelenvermögen; nach A. hat die Seele drei Vermögen, das organische, das sinnliche und das denkende, sie bilden den Zustand der Seele; endlich nach der Form, wozu Alexander

dem Vermögen oder nach der Form; es muss dergleichen eine gewisse Stellung oder einen Stand haben, wie auch der Name Zustand zu erkennen giebt.

Zwanzigstes Kapitel.[512])

Ein Haben heisst in einem Sinne eine Art Wirksamkeit des Habenden und des Gehabten, wie bei gewissen Handlungen oder Bewegungen; denn wenn das Eine thut und das Andere gethan wird, so ist das Thun dazwischen. So ist zwischen dem, der ein Kleid anhat und dem angehabten Kleide das Haben dazwischen. Dem Haben kann nun nicht wieder ein Haben zukommen, denn das ginge ins Endlose, wenn dem Habenden wieder ein Haben zukäme.[513]) In einem anderen Sinne bedeutet das Haben

---

sagt: „nach der Form und nach der Gestalt, z. B. wenn man von der Anordnung (Zustand) einer Bildsäule oder eines Bildes redet.“

512) A. berührt in diesem Kapitel den Begriff der ἕξις, welche er hier zunächst mit ἔχειν identifizirt, während er in den Kategorien, Kap. 15, sie beide wie Art und Gattung unterscheidet; es umfasst deshalb die ἕξις theils das, was das deutsche Haben bezeichnet, theils das, was man Zustand nennt. Als Haben ist es die Einheitsform des An-einander. (Man vergl. die betreffende Erl. zu den Kategorien.) Diese Bedeutung ist die erste, die A. hier behandelt. Die Bedeutung als Zustand ist schon in Kap. 19 behandelt. Beide Kapitel zeigen von grosser Oberflächlichkeit, die auch in den Kategorien, Kap. 9 und 15, hervortritt.

513) Dieser Satz geht wahrscheinlich gegen einen chikanirenden Einwand der Sophisten. Wenn man das Haben von dem Habenden und Gehabten abtrennt, so hat man drei unterschiedene Dinge, und es tritt dann die Forderung auf, dass ein Neues oder Viertes nöthig sei, um diese Drei zu verbinden und zu Einem zu machen; es wird dann ein zweites Haben nöthig, vermöge dessen der Inhaber das Haben hat. A. widerlegt diesen Einwand

den Zustand, nach dem sich der Befindende gut oder schlecht befindet; entweder an sich oder in Beziehung auf ein Anderes; so ist die Gesundheit ein Haben, denn sie ist ein so beschaffener Zustand. Auch nennt man es Haben, wenn es ein Theil eines solchen Zustandes ist; deshalb ist auch die Tüchtigkeit der Theile eine Art Haben.[514])

Einundzwanzigstes Kapitel.[515])

Pathos bezeichnet in einem Sinne eine Eigenschaft, welche sich verändern kann; z. B. das Weiss oder Schwarz, das Süsse oder Bittere, das Schwere oder Leichte und Anderes der Art. In einem anderen Sinne bedeutet es die Wirksamkeiten oder die wirklichen Veränderungen derselben, und insbesondere die schädlichen Veränderungen und Bewegungen und die traurigen Schäden.[516]) Auch die grossen Zufälle und Unfälle heissen so.

---

nur äusserlich damit, dass dann das Haben kein Ende nähme; dies ist keine wahre Widerlegung; die wahre liegt darin, dass diese Trennung nur im Denken besteht, und das Haben schon die einende Form für die beiden anderen ist.

514) Z. B. kräftige Arme oder gelenke Finger haben.

515) Das griechische Pathos, wovon dieses Kapitel handelt, ist deutsch mit einem Wort nicht übersetzbar. Das ganze Kapitel ist auch nur eine sprachliche Erörterung ohne philosophische Untersuchung der mit diesem Wort bezeichneten Begriffe. So weit das Wort Pathos in die modernen Sprachen übergegangen ist, wird es für die Bezeichnung der heftigeren und dabei edleren Leidenschaften gebraucht; so ist Antigone von dem Pathos der Bruderliebe, und Orest von dem Pathos der Rache des Vatermordes erfüllt.

516) Aehnlich ist die Definition von Pathos, die A. in seiner Poetik, Kap. 11, giebt.

Zweiundzwanzigstes Kapitel.[517]

Beraubung sagt man einmal, wenn etwas eine natürliche Eigenschaft überhaupt nicht hat, auch wenn sie ihm nach seiner Natur nicht zukommt; so nennt man eine Pflanze der Augen beraubt. Dann gebraucht man das Wort auch, wenn ein Gegenstand, dem nach seiner Natur oder nach der Natur seiner Gattung etwas zukommt, dies nicht hat; deshalb ist der blinde Mensch in einem anderen Sinne des Gesichts beraubt wie der Maulwurf; bei diesem gilt die Beraubung der Gattung, bei jenem nur dem Einzelnen. Ferner sagt man beraubt, wenn ein Gegenstand, dem von Natur etwas zukommt, dies zu der Zeit, wo es sich gehört, nicht hat; so ist die Blindheit eine Beraubung, aber blind nennt man ein Geschöpf nicht zu jeder Zeit seines Alters, sondern nur dann, wenn es zu der Zeit, wo ihm das Sehen zukommt, das Gesicht nicht hat.[518] Ebenso, wenn es trotz seiner natürlichen Anlage

---

[517]) Der Begriff der Beraubung, von dem dieses Kapitel handelt, hat keine besondere Bedeutung für die Philosophie; sie gehört zu den Verneinungen, und ihre Eigenthümlichkeit liegt darin, dass in dem betreffenden Begriffe oder Gegenstande das Dasein derjenigen Bestimmung erwartet wird, welche in der Beraubung verneint wird. Diese Erwartung kann sich stützen: 1) auf die Natur des Gegenstandes, 2) auf Nebenumstände, welche das Dasein der Bestimmung vermuthen lassen, 3) endlich auf die Gewohnheit, welche mit einem Worte eine bestimmte Beschaffenheit zu verbinden pflegt. In dem letzten Falle verwandelt sich die Beraubung leicht in eine einfache Verneinung, wie sie am Schluss des Kapitels hervortritt.

Auch dieses Kapitel beschäftigt sich mehr mit der Sprache als mit der Sache. Die ziemlich gleichen Erörterungen finden sich schon in Kap. 10 der Kategorien. Auch wird dieser Begriff nochmals in Buch 10, Kap. 4 behandelt.

[518]) So haben bekanntlich neugeborne junge Hunde und Katzen noch verschlossene Augen.

an dem Orte oder an dem Theile oder in der Beziehung oder in der Art, wie es es haben sollte, es nicht hat. Ferner heisst Beraubung die gewaltsame Wegnahme von etwas. Ferner heisst allemal das, was durch „Un“ als Verneinung ausgesagt wird, auch Beraubung. So heisst ungleich, was die von Natur ihm zukommende Gleichheit nicht hat,[519]) und unsichtbar, was überhaupt keine oder eine schlechte Farbe hat, und unfüssig, was überhaupt keine Füsse oder nur schlechte hat. Mitunter bezeichnet die Beraubung, dass der Gegenstand nur Kleines hat; so nennt man die leichte Frucht kernlos; und die Beraubung drückt hier ein Schlechtes-haben aus. Auch gebraucht man das „Un“, wenn etwas sich nicht leicht oder nicht gut vollzieht; so heisst unschneidbar nicht blos das, was sich gar nicht schneiden lässt, sondern auch das, was sich nicht leicht oder richtig schneiden lässt.[520]) Auch bezeichnet die Beraubung, dass man etwas gänzlich nicht hat; denn blind heisst nicht der Einäugige, sondern Der, welchem auf beiden Augen das Gesicht fehlt. Deshalb ist auch nicht Jeder entweder gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht; sondern es giebt hier auch ein Mittleres.[521])

---

519) Dies ist die dritte in Erl. 517 angegebene Bedeutung. Nur in diesem Sinne wird überhaupt die Verneinung im Leben gebraucht. Man verneint etwas von einem Anderen nur, weil man selbst oder der Andere es als daseiend voraussetzt. Man sagt im Winter nicht: es ist heute nicht warm; sondern nur im Sommer. Man sagt nur zu Demjenigen: Thue dies nicht, von dem man dies Thun erwartet.

520) Diese Bedeutung hat nur das griechische α privativum, nicht das deutsche „Un“ oder „Los“.

521) So wie der Einäugige ein Mittlerer zwischen dem Sehenden und dem Blinden ist, so giebt es auch zwischen gut und schlecht ein Mittleres. Dies soll natürlich kein Beweis, sondern nur eine Erklärung des Begriffes sein.

Dreiundzwanzigstes Kapitel.[522])

Das „Haben“ wird in vielen Bedeutungen gebraucht. So bedeutet es das seiner Natur oder seinem Triebe gemässe Beherrschen; deshalb sagt man: das Fieber hat den Menschen, und die Tyrannen haben die Städte, und die Angezogenen haben ihr Kleid. Sodann bedeutet es das Sein in einem dazu Empfänglichen; so hat das Erz die Gestalt der Bildsäule, und der Körper die Krankheit. Ferner bedeutet es das Umfassen des Umfassten; das, was von etwas umfasst wird, wird von diesem gehabt; so sagt man, dass das Gefäss die Flüssigkeit hat, und dass die Stadt Einwohner und das Schiff Matrosen hat, und so hat auch das Ganze seine Theile. Auch wird das Haben von demjenigen gebraucht, was verhindert, dass etwas nach seinem Triebe sich bewegt oder wirkt, wie von den Säulen in Bezug auf die darauf ruhende Last, und wie die Dichter den Atlas den Himmel haben lassen, als wenn der Himmel sonst auf die Erde fallen würde, welcher Meinung auch einige Naturphilosophen sind. In diesem Sinne hat auch das Zusammenhaltende das Gehaltene, was ohnedem seinem Drange nach sich trennen würde.[523]) Das „In-etwas-sein“ wird in ebenso vielen Bedeutungen gebraucht und folgt hierin dem „Haben“.[524])

---

[522]) Auch dieses Kapitel mit seinen Erörterungen des „Haben“ (ἔχειν) bewegt sich mehr in sprachlichen Betrachtungen. Der philosophische Begriff ist schon zu Erl. 512 und in den Erläuterungen zu Kap. 9 und 15 der Kategorien erörtert, auf welche hier verwiesen wird. Das griechische ἔχειν hat eine ausgedehntere Bedeutung wie das deutsche Haben; deshalb hat die Uebersetzung einige Male nicht gut folgen können.

[523]) Alle diese hier erörterten Bedeutungen bezeichnen immer nur dieselbe Verbindung oder Einheitsform; sie sind also philosophisch gar nicht verschieden. Im Deutschen sagt man freilich nicht: Atlas hat den Himmel, sondern: Atlas trägt den Himmel, und die Säule trägt die Last.

[524]) Dies bestätigt, dass auch das Haben nur eine Einheitsform bezeichnet.

Vierundzwanzigstes Kapitel.[525])

Das „Aus-etwas-bestehen“ bezeichnet in einer Bedeutung das Aus-einem-Stoffe-bestehen, und zwar in zweifacher Art, entweder nach der obersten Gattung oder nach der untersten Art; so besteht alles Geschmolzene aus Wasser, als dem Ursprünglichen, und so besteht die Bildsäule aus Erz, als der untersten Art des Stoffes. In einem anderen Sinne bezeichnet es das, was aus dem ersten bewegenden Anfange entsteht, wie der Kampf aus etwas entsteht; nämlich aus Beschimpfungen, welche der Anlass des Kampfes sind. In einem anderen Sinne bezeichnet es das, was aus dem nach Stoff und Form Zusammengesetzten besteht; so bestehen die Theile aus dem Ganzen, und das Heldengedicht aus der Iliade, und die Steine aus dem Hause;[526]) denn das Ziel ist die Gestalt, und vollendet ist das, was sein Ziel erreicht hat. In

---

[525]) Dieses Kapitel, welches das „Aus-etwas-bestehen“ erörtert, thut dies, wie die vorgehenden, mehr sprachlich als sachlich. Der Begriff selbst wird wenig untersucht, sondern nur die verschiedenen Bedeutungen des Wortes werden zusammengestellt. Das Aus bezeichnet wie das In und das Haben eine Einheitsform, und zwar sowohl die seiende des An- und Ineinander, wie die Beziehungs-Einheit der Ursachlichkeit; deshalb vertritt dieses „Aus“ die Copula bei Urtheilen, welche diese Einheiten ausdrücken. So sagt man: der Tag besteht aus Stunden, die Bildsäule besteht aus Erz, der Kampf entsteht aus der Beleidigung; Alles dies sind einfache Urtheile, wenn auch die Glieder nicht durch „Ist“ verbunden sind (Ph. d. W. 554, B. I. 20, 52). Dagegen ist die reine zeitliche Folge in dem deutschen Aus nicht enthalten, während es beim griechischen *ἐκ τινος* der Fall ist.

[526]) Diese Bedeutung des Aus ist im Deutschen nicht gebräuchlich; indess bleibt der Begriff der Verbindung derselbe, und die Sache wird verständlicher, wenn man statt bestehen (*ειναι*) „entstehen“ oder „ausgetrennt werden“ setzt. Das Ganze (Iliade, Haus) ist das Ziel, und die Theile (Gesänge, Steine) führen zu diesem Ziel.

einem anderen Sinne bedeutet es das Bestehen der Form aus den Theilen; so besteht der Mensch aus dem Zweifüssigen, und die Silbe aus den Buchstaben (und zwar in anderer Weise), und die Bildsäule aus dem Erz; denn aus dem sinnlichen Stoffe besteht das zusammengesetzte Einzelding. Aber auch die Form besteht aus dem Stoffe der Form.[527]) Diese Bedeutungen hat das „Aus-etwas-bestehen"; aber es wird auch gebraucht, wenn eine dieser Bedeutungen nur theilweise stattfindet; so besteht das Kind aus dem Vater und der Mutter, und die Pflanze aus der Erde, weil sie aus einem Theile derselben sind. In einem anderen Sinne bezeichnet es das der Zeit nach Folgende; so wird der Tag aus der Nacht und der Sturm aus dem heiteren Wetter, weil Eines nach dem Anderen ist. Manches wird also so genannt, weil es sich in einander verändert wie die oben angeführten Beispiele; Anderes, weil es blos zeitlich dem Anderen folgt; so entsteht aus der Tag- und Nachtgleiche die Seereise, weil sie nach ihr erfolgt, und so die Thargelien aus den Dionysien, weil jene diesen nachfolgen.[528])

Fünfundzwanzigstes Kapitel.

Theil heisst zunächst das, in was ein Grosses irgend einer Art getrennt werden kann; denn das von dem Grossen als solchem Abgetrennte heisst allemal ein Theil desselben; so heisst die Zwei gewissermassen ein Theil der Drei.[529]) In einer anderen Bedeutung heisst nur das

---

[527]) A. meint damit wohl, dass auch für die Form Gattungen (obere Begriffe) bestehen; die Gattungen, als das Unbestimmtere, werden aber bekanntlich von A. sehr oft dem Stoffe gleichgestellt.

[528]) Die Thargelien waren ein jährliches Fest zu Ehren Apollo's, und die Dionysien ein jährliches ihnen folgendes Fest zu Ehren des Bacchos.

[529]) Die Theile eines Dinges werden hier richtig den Eigenschaften desselben entgegengestellt; theilen lässt sich

Theil, was ein Maass des Grossen ist. Deshalb ist die Zwei in einem Sinne ein Theil der Drei, in einem anderen Sinne aber nicht.[530]) Auch das, worin, abgesehen von der Grösse, ein Begriff sich sondert, heisst ein Theil desselben; deshalb sind die Arten Theile der Gattung. Ferner heisst so das Getrennte, aus dem das Ganze oder die Form oder das die Form Habende besteht; so ist z. B. das Erz ein Theil der ehernen Kugel oder des ehernen Würfels; das Erz ist der Stoff, an dem die Form ist. Auch der Winkel ist ein Theil;[531]) ebenso das Einzelne in dem erklärenden Begriffe; auch hier bildet das Einzelne die Theile des Ganzen. Deshalb heisst sowohl die Gattung ein Theil der Art, wie in einem anderen Sinne die Art ein Theil der Gattung.[532])

Sechsundzwanzigstes Kapitel.[533])

Ein Ganzes heisst das, welchem keiner der Theile abgeht, wegen welcher es von Natur ein Ganzes ist.

---

deshalb nur ein Räumliches oder Zeitliches oder die Zahl; dagegen sind die Eigenschaften keine Theile. Dieser Unterschied ist die Folge, dass das trennende Denken als theilendes eine ganz andere Natur hat wie als eigenschaftliches Trennen (B. I. 13, Ph. d. W. 96).

530) Nämlich weil in dem letzteren Sinne die Zwei in die Drei nicht aufgeht.

531) Nämlich von einer Figur, z. B. von einem Dreieck. Diese Ausdehnung des Wortes Theil verlässt schon die ursprüngliche Bedeutung (Erl. 529) und nähert sich der Eigenschaft.

532) Die Gattung ist Theil der Art, weil letztere der reichere Begriff ist, welcher den Inhalt der Gattung als Theil in sich enthält; die Arten sind Theile der Gattung, weil sie alle zusammen das Gebiet bilden, welches die Gattung umfasst.

533) Dieses Kapitel handelt vom Ganzen und von dem All. Beides sind Beziehungsformen, die aber im

Auch heisst so das, was ein Umgebenes so umgiebt, dass dieses dadurch als Eines gilt, und zwar in zweifachem Sinne; nämlich als eine Eins wie ein Einzelnes oder als eine Eins aus Mehreren. Denn das Allgemeine und das überhaupt als solches Gesagte ist allgemein, insofern es Viele umfasst und von Jedem ausgesagt wird, und alle Einzelnen dadurch Eins sind; z. B. der Mensch, das Pferd, der Gott, weil sie Alle ein Lebendiges sind. Im anderen Sinne ist ein Ganzes das Zusammenhängende und Begrenzte, wenn es aus mehreren in ihm befindlichen Stücken Eins ist, und zwar vorzüglich, wenn diese Stücke dem Vermögen nach bestehen; indess können sie auch der Wirklichkeit nach bestehen, und in diesem Falle gehört das Natürliche mehr darunter als das Künstliche;[534]) so

---

gewöhnlichen Leben auch zur Bezeichnung seiender Einheiten missbräuchlich benutzt werden. A. wirft deshalb hier Beides durch einander, was allenfalls dem Sprachlehrer, aber nicht dem Philosophen nachgesehen werden kann. Da die Beziehungsformen in ihren obersten Gattungen sich nicht definiren lassen (so kann z. B. das Nicht, das Gleich, die Zahl, das Aus der Ursachlichkeit nicht definirt, sondern nur an Beispielen erläutert werden), so darf man sich nicht wundern, wenn die hier von A. gegebenen Definitionen nur Tautologien sind. Dies gilt gleich von der ersten. Das Ganze ist nie ohne Theile, ebenso wie die Ursache nie ohne Wirkung ist; wenn daher A. hier das Ganze definirt als das, dem kein Theil fehlt, so ist dies ebenso, als wenn man Ursache definirt als das, dem die Wirkung nicht fehlt. Alle Beziehungen umfassen mehrere, in der Regel zwei Glieder, die als Bezogene untrennbar, ja als Einzelne selbst undenkbar sind. Ebenso ist das „als Eins gelten" in der zweiten Definition nur ein anderes Wort für „als Ganzes gelten". Denn die Eins ist hier nicht das Element der Zahl, sondern die Einheit oder die Verbindung Unterschiedener; das Ganze ist aber auch eine verbindende Beziehung; somit dreht sich auch dies in Tautologien.

[534]) Diese zweite Alternative spielt schon in die seiende Einheitsform des An- und In-Einander über. So ist ein Schiff in diesem Sinne ein Ganzes; es besteht aus verschiedenen Theilen, welche zusammenhängen. Dem

habe ich auch schon bei der Eins angeführt, dass sie eine Art Ganzes ist. Da ferner das Grosse einen Anfang, eine Mitte und ein Ende hat, so heisst das Grosse, bei dem die Lage keinen Unterschied macht: Alles; wo aber dies der Fall, ein Ganzes, und wo Beides eintreten kann, ein Ganzes und ein Alles. Dazu gehört auch das, bei welchem durch die Umstellung wohl dessen Gestalt, aber nicht dessen Natur sich ändert; z. B. das Wachs oder der Mantel; sie heissen ein Ganzes und auch ein Alles, da sie Beides sind. Dagegen wird das Wasser und das Wässerige und die Zahl ein „Alles“ genannt; ein „Ganzes“ nennt man die Zahl und das Wasser höchstens bildlich. Da, wo man die mehreren Dinge als Eines auffasst, sagt man Alles in der Einzahl; nimmt man sie aber wie getrennte zusammen, so nennt man sie: Alle. So ist diese Zahl ein All, und ihre Einheiten sind: Alle. [535])

Vermögen nach besteht ein solches Ganze z. B. in dem Samenkerne, der Wirklichkeit nach in der daraus gewachsenen Pflanze; da eine solche bildende Kraft nur in dem Natürlichen besteht, während das Prinzip des Künstlichen in dem Künstler ist, so wird nach A. der Begriff des Ganzen deshalb mehr bei dem Natürlichen angewendet.

[535]) Der Unterschied des „Alle“ und des „Ganzen“ hat seine Schwierigkeiten und kann nur bei einer umfassenden Betrachtung aller Beziehungsformen deutlich hervortreten; was A. hier beibringt, ist wohl scharfsinnig, aber unvollständig und selbst unklar. Auch hier muss man das Erl. 533 Bemerkte festhalten, nämlich dass die Grundformen der Beziehungen sich nicht definiren lassen, sondern nur durch ihren Gebrauch innerhalb des Denkens, was hier die Wahrnehmung vertritt, kennen gelernt werden können. Nun gehören das „Alle“ und das „Ganze“ beide zu diesen Grundformen; deshalb kann man sie durch Definitionen nicht unterscheiden, vielmehr kann man nur an Beispielen und in bildlichen Wendungen ihren Unterschied erläutern. Da zeigt sich denn, dass sie beide verbindender Natur sind (B. I. 52), aber die Verbindung durch „Ganzes“ ist enger als die durch „Alle“. Ferner tritt der Gegensatz des einen Gliedes der Beziehung zu dem anderen im „Ganzen“ stärker hervor; deshalb erhält dieses

Siebenundzwanzigstes Kapitel.[536]

Das Verstümmelt wird nicht von jedem beliebigen Grossen ausgesagt, sondern nur von dem, was aus Theilen besteht und ein Ganzes ist. Denn man nennt die Zwei

---

andere Glied den besonderen Namen „Theil“. Dagegen ist dieser Gegensatz bei dem „Alle“ zu den von ihm befassten und bezogenen Einzelnen nicht so vorhanden; deshalb haben diese Einzelnen des Alle keinen besonderen, dieser Beziehung zugehörenden Namen. Hieraus erhellt, dass es falsch ist, wenn A. das „Alle“ und das „Ganze“ so unterscheidet, dass letzteres durch die Lage der Theile ein Ganzes werde. Die Lage gehört in diesem Sinne zur Gestalt und bezieht sich auf die seiende Verbindung durch Berührung, während die Beziehung des Ganzen wie des All nur im Denken ist. — Allein da A. hier nicht die philosophischen Begriffe festhält, sondern dem schwankenden Sprachgebrauche folgt, so darf man sich über dieses Durcheinander nicht wundern. Das Wachs und der Mantel sind als seiende Dinge weder ein Ganzes noch ein All; erst wenn ich sie denkend in Theile sondere, kann ich sie als ein Ganzes dieser Theile oder als das All dieser einzelnen Stücke auffassen. Wenn nach Thales die Welt nur aus Wasser besteht, so ist nicht das Wasser Alles, sondern Alles ist Wasser; das „Alles“ gehört nicht dem einfachen Stoffe zu, sondern den vielen einzelnen Dingen, die aus diesem Stoff geworden sind; nur diese können durch All bezogen werden. Die Zahl hat viel Verwandtschaft mit dem All; man kann die Zahl das bestimmte All nennen; deshalb giebt es nur ein „All“ als Beziehung, während es unendlich viele Zahlen giebt. Das All (*παν*) in der Einheit ist eine Mischung von Ganzes und Alles; deshalb ist „Weltall“ und „Weltganzes“ beinahe identisch; nur liegt in dem All, dass es neben sich nichts duldet, während dem Ganzen dies gleichgültig ist; deshalb sagt man nicht das Stadt-All wie das Welt-All, aber wohl das Stadt-Ganze. Dennoch ist auch das All nicht nothwendig unendlich; man sagt: alle Geschwister waren beisammen; alle Einwohner dieses Ortes

nicht verstümmelt, wenn die eine Eins weggenommen ist (denn das durch die Verstümmelung Beseitigte und das Uebriggebliebene ist niemals einander gleich),[536b] und dasselbe gilt für jede Zahl. Denn dem Verstümmelten muss das Wesen bleiben; ein verstümmelter Becher muss immer noch ein Becher sein, was bei der bestimmten Zahl nicht der Fall ist. Ausserdem kann auch nicht alles Ungleichartige verstümmelt werden, so ist manche Zahl eine solche und hat ungleiche Theile, wie die Fünf, die Zwei und die Drei.[537] Ueberhaupt nennt man das nicht verstümmelt, bei dem die Lage der Theile keinen Unterschied macht, wie dies bei dem Wasser oder Feuer der Fall ist; vielmehr nur solches, was seinem Wesen nach eine Lage hat. Auch muss es stetig ausgedehnt sein; denn die Harmonie besteht aus ungleichen Theilen und hat eine Lage,[538] aber nimmt doch keine Verstümmelung an. Ferner wird auch selbst das, was ein Ganzes ist, durch die Wegnahme jedes beliebigen Theiles noch nicht verstümmelt; denn bei der Verstümmelung dürfen nicht die Haupttheile weggenommen werden; auch bewirkt nicht

---

sind katholisch, obgleich beide nur in einer endlichen Zahl vorhanden sind.

[536]) Dieses Kapitel entwickelt in scharfsinniger Weise den Begriff des Verstümmelten, und man kann den Ausführungen nur beistimmen; doch ist dieser Begriff nicht von solcher Bedeutung, dass er in die *πρωτη φιλοσοφια* gehörte.

[536b]) Man denke hinzu: was doch bei der um Eins verminderten Zwei der Fall ist.

[537]) Man denke hinzu: „Und kann doch nicht ververstümmelt werden." Bei den Zahlen ist nämlich nie eine Verstümmelung möglich, weil die unbestimmte Zahl von der Wegnahme eines Theiles gar nicht verändert wird, und weil die bestimmte Zahl durch die Wegnahme von auch nur Eins ihr Wesen verliert und nicht mehr die alte Zahl ist, was doch der Begriff der Verstümmelung verlangt.

[538]) Die Lage bei der Harmonie besteht in der bestimmten Entfernung der oberen Töne von dem Grundton, indem man dabei sich die Töne in einer Reihe folgend vorstellt.

die Wegnahme jedes beliebigen Theiles eine Verstümmelung. So ist ein durchbohrter Becher nicht verstümmelt; wohl aber dann, wenn der Henkel oder ein Stück vom Rande ihm fehlt. Auch ein Mensch ist nicht verstümmelt, wenn man ihm Fleisch oder die Milz weggenommen hat, sondern nur, wenn man ihm einen äussersten Theil weggenommen hat, und auch da nur dann, wenn das Weggenommene sich nicht wieder voll erzeugt. Deshalb sind die Kahlköpfigen keine Verstümmelten. [539])

Achtundzwanzigstes Kapitel. [540])

Geschlecht (Gattung) sagt man da, wo die Erzeugung der Einzelnen von derselben Art stetig fortgeht; so sagt man: „So lange das Geschlecht der Menschen

---

539) An diesen vielen schwankenden Bestimmungen ersieht man, dass es sich bei dem „Verstümmelt" nicht um einen „philosophischen" Grundbegriff handelt, sondern um einen Begriff des täglichen Lebens, der keine feste Grenze hat.

540) Dieses Kapitel behandelt den Begriff der Gattung und des Geschlechtes, aber mehr in sprachlicher Beziehung; die philosophische Untersuchung tritt auch hier zurück. Gattung und Art sind Begriffe, die bei A. sehr häufig vorkommen. Im Ganzen treffen sie mit dem, was man im gewöhnlichen Leben darunter versteht, zusammen. Dem A. gelten die Gattungen und die Arten als das Feste und wesentlich Seiende in den natürlichen Dingen; sie sind ihm kein Erzeugniss des menschlichen Denkens, sondern ein festes Gegenständliches, was durch das Denken unmittelbar erkannt wird. Von den Ideen des Plato weichen diese Gattungen nur insofern ab, als sie kein besonderes, von den Einzelnen getrenntes Dasein haben, sondern in dem Einzelnen enthalten sind. Diese Auffassung ist auch von Hegel aufgenommen, der aber statt Gattung „Begriff" sagt, Worte, die auch bei A. vielfach synonym gelten. Auch stimmt Hegel darin mit A., dass es stofflose Begriffe giebt (bei Hegel „objektive Ge-

besteht,“ weil, so lange es besteht, die Erzeugung der Menschen stetig fortgeht. Sodann heissen so Diejenigen, welche von einem ersten Bewegenden in das Sein eingetreten sind; so heissen die Hellenen und die Ionier ein Geschlecht, weil jene von Hellen, diese von Ion als ersten Erzeuger abstammen. Auch nennt man mehr die, welche

---

danken“); insbesondere ist nach A. die Gottheit derart. Nach realistischer Auffassung ist dagegen der Begriff nur ein Produkt des begrifflichen Trennens der menschlichen Seele, dem zwar ein Stück in dem Gegenstande ebenso entspricht wie der Wahrnehmungsvorstellung der ganze Gegenstand; aber wobei diese begrifflichen Stücke in den verschiedensten Richtungen aus dem Einzelnen ausgeschnitten werden können. Diese begrifflichen Stücke haben deshalb ein Sein wie das Einzelne; sie sind auch in dem Einzelnen enthalten und von ihm im Sein nicht trennbar. Aber trotzdem haben sie nicht die gegenständliche Festigkeit und Bestimmtheit, welche A. und Hegel ihnen beilegen, und worauf ihre Systeme begründet sind; vielmehr kann dasselbe Einzelne in die verschiedensten Begriffe und Gattungen aufgelöst werden, je nachdem man den Schnitt des begrifflichen Trennens einrichtet. Das Einzige, was für die Festigkeit der Art spricht, ist die Fortpflanzung derselben durch die Einzelnen; deshalb hebt auch A. diesen Umstand hier hervor; allein es ist schon Erl. 435 bemerkt worden, dass das Organische nur einen Theil der Welt bildet, dass die sogenannte Lebenskraft von der modernen Naturwissenschaft auf mechanische und chemische Molekularkräfte zurückgeführt worden ist, und dass die Forschungen der Paläontologie und die Untersuchungen Darwin's und Anderer selbst die Festigkeit der Artbegriffe erschüttert haben. Es bleiben deshalb als Halt für die Gegenständlichkeit der Begriffe nur die Naturgesetze innerhalb der körperlichen und geistigen Welt, insofern die Glieder dieser Gesetze begrifflicher Natur sind (B. I. 75, Ph. d. W. 112). Aber diese Glieder sind, wie z. B. bei dem Gravitationsgesetz die Materie, oder bei dem Licht der Aether, oder bei dem Gesetz der Aequivalente die chemischen Elemente so einfacher Natur, dass das, was A. unter Art und Gattung versteht, darauf keine Anwendung leidet.

von einem Erzeuger, als Die, welche von einem Stoffe abstammen, ein Geschlecht; doch heissen auch die von einem Weibe Abstammenden ein Geschlecht, wie die von der Pyrrha Abstammenden.[541] Ferner heisst die Fläche das Geschlecht der ebenen Figuren, und das Körperliche das Geschlecht der körperlichen Figuren; denn jede dieser ebenen Figuren ist eine bestimmte Ebene, und jeder der Körper ist ein Körperliches; die Ebenen und der Körper überhaupt liegen den einzelnen verschiedenen zu Grunde. Ferner heisst Geschlecht oder Gattung das, was bei den Begriffen das Erste ist und das wesentliche Was dieser Gattung angiebt, und dessen einzelne Beschaffenheiten als die Art-Unterschiede gelten. So vielfach wird das Wort „Geschlecht" oder „Gattung" gebraucht; einmal für Die, welche, zu einer Art gehörig, durch die Erzeugung stetig verbunden sind; dann für das mit dem ersten Bewegenden Gleichartige und dann für den Stoff; denn das, welchem der Unterschied und die Beschaffenheit zugehört, ist das Unterliegende, was man Stoff nennt. Im Geschlecht oder Gattung verschieden heissen Dinge, deren erstes Unterliegende verschieden ist, und wo weder das Eine in das Andere sich auflösen lässt, noch Beide in ein Drittes. So sind die Form und der Stoff der Gattung nach verschieden, und ebenso Alles, was mit einer anderen Kategorie des Seienden bezeichnet wird. Denn Manches bezeichnet das Was der Dinge, Anderes eine Beschaffenheit oder sonst eine der oben aufgezählten Kategorien. Alle diese Bestimmungen lassen sich nicht in einander auflösen oder auf Eine zurückführen.[542]

---

[541]) Nach A. giebt bei der Erzeugung der Mann die Form *(εἶδος)*, die Frau den Stoff *(ὕλη)*, wie in seiner Schrift über die Erzeugung der Thiere ausgeführt wird.

[542]) Hierin irrt sich A.; viele seiner Kategorien wie das Haben, die Lage, das Gegentheilige lassen sich auf die allgemeine Gattung der Beziehungen zurückführen; überhaupt lösen sich alle Kategorien in die obersten von Seinsbegriffen und blossen Beziehungen des Denkens auf. Auch dies zeigt, dass die Gattungen nichts Festes sind, sondern willkürlich von dem menschlichen Denken gebildete Trennungen, ähnlich, wie man denselben Apfel nach Belieben in die verschiedensten Stücke zertheilen kann.

Neunundzwanzigstes Kapitel.[543])

Falsch nennt man eine Sache, und zwar erstens,

---

543) Dieses Kapitel behandelt den Begriff des Falschen. Dieser Begriff ist offenbar von dem Begriff der Wahrheit bedingt; denn das Falsche ist nur die Verneinung des Wahren. Es hätte also die Erörterung des Begriffes der Wahrheit hier gegeben werden sollen; allein diesen setzt A. hier voraus, und so bewegt er sich spielend im Denken bald nach dieser, bald nach jener Bedeutung hin, welche dem Worte im Leben gegeben wird. — Der Begriff der Wahrheit ist von den Fundamentalbegriffen des Seins und des Wissens bedingt. Das gewöhnliche Vorstellen hält beide getrennt, das Sein gilt ihm als die Ursache des Wissens, und die Wahrheit als die Uebereinstimmung des Wissens mit seinem seienden Gegenstande. Diese Auffassung ist auch in viele philosophische Systeme übergegangen; eine genauere Untersuchung zeigt aber das Zweideutige, was in dem Wort Uebereinstimmung liegt, und dazu kommt das Bedenken, dass man diese Uebereinstimmung nicht prüfen kann, weil die Dinge als ungewusste für uns unerfassbar sind; ferner, dass man sich von einer Einwirkung eines Körperlichen auf ein Geistiges und Unkörperliches keine Vorstellung machen kann. Um diesen Schwierigkeiten auszuweichen, haben zwei an sich entgegengesetzte philosophische Systeme, und zwar beide, den Unterschied von Sein und Wissen geleugnet; der strenge Idealismus macht alles Sein zu einer Art des Wissens, und der moderne Materialismus macht alles Wissen zur Bewegung eines Körperlichen im Sein (in dem Gehirn). Die Schwierigkeiten, in welche diese Identität verwickelt, können hier nicht dargelegt werden; auch wird mit diesen Systemen für die Erkenntniss des Inhaltes des Wissens nicht das Mindeste gewonnen; denn sie müssen ebenso wie die natürliche Auffassung dabei die Beobachtung und Erfahrung zu Hülfe nehmen, und das Resultat sind also zuletzt nur veränderte Worte. Der Realismus, wie er in B. I. dargelegt worden ist, trennt im Sein und im Wissen den

weil die Verbindung fehlt oder ganz unmöglich ist;[544]) z. B. wenn man sagt, der Durchmesser sei messbar, oder du habest dich gesetzt; Beides ist falsch; Ersteres immer, Letzteres zur Zeit; denn Beides ist in dieser Weise nicht seiend. Zweitens heisst falsch, was zwar besteht, aber so erscheint, wie es nicht ist, oder in Eigenschaften, die es nicht hat, z. B. ein Gemälde mit richtiger Vertheilung von Schatten und Licht, oder ein Traum; denn dergleichen

---

Inhalt von der Form; der Inhalt des seienden Gegenstandes und der Inhalt des wahren Wissens von ihm sind identisch; aber die Form, in welche dieser Inhalt im Sein gefasst ist, ist verschieden von der Form, die diesen Inhalt als gewussten durchdringt. Dadurch erhält der vage Begriff der „Uebereinstimmung" nunmehr seine Bestimmtheit; sie ist die Identität des Inhaltes bei dem höchsten Unterschied der Form. Dieser Inhalt ohne die Form ist für den Menschen nicht erfassbar; in dem Wahrnehmen vollzieht sich aber der Uebergang dieses Inhaltes aus der Seinsform in die Wissensform. Auch dieser Uebergang ist in seiner eigentlichen Natur unfassbar, weil dazu die Erfassung des Inhaltes für sich gehören würde. Aber trotz dieser Unerkennbarkeit des Vorganges kann keine Unmöglichkeit desselben behauptet werden, da die Gesetze, welche für diesen Inhalt in der Seinsform gelten, z. B. dass der Inhalt in dem Gegenstande durch seinen Uebergang in das Wissen sich vermindern müsse, dass es bei entfernten Gegenständen eines Medii bedürfe u. s. w., nur für den seienden Inhalt gelten, aber nicht für den Inhalt an sich. Schon im Wissen haben wir die Erfahrung, dass das Wissen durch Mittheilung sich nicht vermindert.

Kehren wir nun zu A. zurück, so zeigt sich, dass A. an der gewöhnlichen Auffassung festhält, wonach die Wahrheit in der Uebereinstimmung des Wissens mit dem Sein besteht; er hat aber diesen Begriff nicht weiter untersucht, sondern er legt ihn einfach den Betrachtungen in diesem Kapitel zu Grunde.

[544]) Nach A. wird die Wahrheit und die Unwahrheit erst durch die Verbindung zweier Begriffe (Urtheil) möglich; man kann dies zugeben, aber diese Verbindung erschöpft nicht die Definition der Wahrheit.

ist wohl, aber nicht so, wie es die Einbildungskraft erfüllt. Die Dinge heissen also falsch, weil sie entweder nicht sind, oder weil sie nicht so sind, wie ihr Bild in der Seele.[545]) Ein Begriff ist dagegen falsch, wenn er von Dingen, die nicht sind, aufgestellt wird, und diese fälschlich als seiend angiebt. Deshalb ist jeder Begriff falsch, der auf etwas Anderes als das, wofür er wahr ist, angewendet wird; so ist der Begriff des Kreises falsch, wenn er von einem Dreieck ausgesagt wird.[546]) Jeder Begriff ist nun zwar einer, insofern er das wesentliche Was eines Gegenstandes aussagt; er wird aber zu vielen, da ein und dasselbe bald an sich, bald mit seinen Eigenschaften ausgesagt wird; z. B. Sokrates und der gebildete Sokrates. Der falsche Begriff ist indess niemals ein einfacher Begriff von Etwas.[547]) Deshalb meinte Anti-

---

[545]) Hier tritt der gewöhnliche Begriff der Wahrheit, wie er in Erl. 543 dargelegt worden, deutlich hervor. A. nennt zwar in diesem Kapitel oft auch die Dinge unwahr, aber immer nur in Beziehung auf ein zugleich davon bestehendes Wissen. So heisst ein Baum, ein Thier, ein Kunstwerk wahr, wenn es seinem Begriffe entspricht; hier wird das Sein an dem Wissen gemessen, was aber den obigen Begriff nicht verändert. Erst wenn man mit Hegel den Begriff selbst zu einem Seienden und Objektiven macht, verschwindet diese Auffassung der Wahrheit, und es tritt dann diejenige ein, welche bei Hegel herrscht, nämlich, dass die Wahrheit in der richtigen Entwickelung des in dem Begriffe an sich Gesetzten zu dem An-und-für-sich-Seienden besteht. Diese Entwickelung und nicht mehr die Uebereinstimmung ist also bei Hegel das Kriterium der Wahrheit.

[546]) Man bemerkt leicht, dass dies keine Eigenthümlichkeiten des Begriffes sind, sondern nur dieselben Bestimmungen, die A. vorher gesetzt hat.

[547]) A. will wohl sagen: der einfache Begriff, oder der Begriff von dem Was eines Gegenstandes, ist niemals ein falscher Begriff; z. B. der vom Menschen oder von Roth oder von dem Schmerz; denn solchem Begriffe entspricht immer ein Gegenständliches; oder A. kann auch den einfachen Begriff deshalb ausserhalb des Wahren und Falschen gestellt haben, weil in ihm wegen seiner Einfach-

sthenes irrigerweise, dass jedes nur mit seinem ihm eigenthümlichen Worte bezeichnet werden dürfe, also immer nur ein Gegenstand mit einem Worte; woraus folgen würde, dass man nicht widersprechen, ja selbst nicht falsch reden könnte. Man kann aber jedes Ding nicht blos mit seinem eigenen Worte, sondern auch mit anderen bezeichnen, freilich oft durchaus fälschlich, indess auch richtig; z. B. wenn man die Acht ein Doppeltes nennt vermittelst des Begriffes der Zweiheit.

In diesen Bedeutungen wird das Falsche gebraucht; dagegen ist ein falscher Mensch der, welcher gern und

---

heit die Verbindung fehlt, welche die Bedingung des Wahren und Falschen ist. Antisthenes wollte deshalb die einzelnen Dinge nicht durch mehrere Worte bezeichnet haben, sondern jedes einzelne Ding sollte nur sein einzelnes und sein Was einfach angebendes Wort haben. Die Folge davon ist, dass es nur identische Urtheile giebt; der Mensch ist der Mensch u. s. w. Aehnlich behauptet auch Hegel, dass jedes Urtheil den logischen Satz der Identität widerlege, wonach Alles mit sich identisch sei (Hegel's W. VI. 230); denn das Prädikat sei etwas Anderes als das Subjekt. Es wird dabei von Hegel der Sinn der Copula des Urtheiles verdreht; wenn ich sage: die Rose ist roth, so will Antisthenes und Hegel dies so verstehen, als wenn die Rose identisch mit dem Rothen als solchem behauptet werde; die Rose wäre dann nur eine Eigenschaft, und die einzelne Rose wäre ein Allgemeines. Hätte die Copula „ist" diesen Sinn, so hätte Antisthenes und Hegel Recht; allein dieses „ist" bedeutet hier keine Identität, sondern nur die Verbindung von Subjekt und Prädikat, und zwar näher die seiende Einheitsform des In-einander; das Roth durchdringt die Rose; damit verschwinden die Zweifel des Antisthenes und Hegel's, die A. hier nur äusserlich widerlegt; insbesondere giebt sein Beispiel mit der Acht kein Seiendes, sondern eine blosse Beziehung. — Antisthenes war ein Schüler des Sokrates und beschäftigte sich vorzugsweise mit der Ethik. Er wurde der Begründer der cynischen Schule, welche die Tugend in die Bedürfnisslosigkeit setzte, ein Prinzip, das im 17. Jahrhundert bei Descartes und Gelineux wiederkehrt (B. XXV. Erl. 39).

absichtlich falsch redet, und zwar aus keinem anderen Grunde als um des Falschen willen; auch heisst Derjenige so, welcher Anderen dergleichen falsche Meinungen beibringt, wie man auch die Dinge falsch nennt, welche eine falsche Vorstellung veranlassen. So ist die Behauptung im Hippias [547b]), dass ein und dasselbe wahr und falsch sei, ein irreführender Satz. Es wird dort Derjenige für einen Falschen genommen, der falsch reden kann; das ist aber der Wissende und Verständige. Auch wird dort behauptet, der freiwillig Schlechte sei der Bessere. Plato begründet diesen falschen Satz durch Induktion; (der freiwillig Hinkende sei besser als der unfreiwillige) indem er unter Hinken nur das nachgemachte Hinken versteht; hinkt aber Jemand ohnedem absichtlich, [548]) so ist er vielleicht schlechter, in sittlicher Hinsicht nämlich.

Dreissigstes Kapitel. [549])

Nebenbei-Seiend heisst das, was einem Andern zwar inne wohnt und wahrheitsgemäss davon ausgesagt werden kann, aber doch nicht aus Nothwendigkeit und

---

[547b]) Darunter ist der so benannte Dialog des Plato gemeint.

[548]) Z. B. um einen Anderen zu einem Almosen zu bewegen und so zu betrügen. Die ganze Stelle ist aus dem Dialog: Hippias minor von Plato entlehnt und dient hier nur als ein Beispiel zu dem Begriff des falschen Menschen; wobei aber A. in seiner gewohnten bequemen Manier sich zu weit gehen lässt, und Dinge berührt, die nicht hierher gehören.

[549]) Das *συμβεβηκος*, von dem dies Kapitel handelt, ist schwer zu übersetzen; lateinisch wird es meist mit Accidenz übersetzt und bildet dann den Gegensatz zur *ουσια* als Substanz. Allein das griechische Wort hat einen weiteren Umfang, wie dieses Kapitel ergiebt. Gewöhnlich wird es im Deutschen mit „Zufällig" übersetzt; allein schon Prantl hat dies getadelt; denn das *συμβεβηκος* hat eine Ursache, und wenn die Winkel jedes Dreiecks zweien

auch nicht in der Regel dem Gegenstande innewohnt. Deshalb begegnet es dem, welcher zu einem Baum eine Grube ausgräbt, nebenbei, dass er einen Schatz findet; für den die Grube Grabenden trifft sich das Schatzfinden nebenbei; denn dieses Schatzfinden musste weder aus diesem Graben noch nach demselben folgen und ebensowenig wird Jemand, der eine Grube für einen Baum gräbt, in der Regel einen Schatz finden. Auch kann ein Gebildeter wohl weiss aussehen, allein dieses geschieht weder aus Nothwendigkeit, noch weil es in den meisten Fällen sich so verhält; und deshalb nennt man dies eine ihm nebenbei einwohnende Eigenschaft. 550) Wenn also Etwas einem Andern einwohnt und Einigen davon an diesem Orte, oder zu dieser Zeit, aber nicht deshalb, weil das Andere dieses bestimmte Was ist, oder weil es an diesem Orte oder zu dieser Zeit ist, so heisst es ein Nebenbei-Zukommendes. Es bestehen deshalb für das Nebenbei keine bestimmten, sondern nur zufällige Ursachen, welche das Unbestimmte sind. So trifft es sich zufällig oder nebenbei, dass Jemand nach Aegina kommt, wenn er nicht deshalb dahin kommt, weil er dahin wollte, sondern weil ihn der Sturm dahin verschlug, oder weil er von Räubern gefangen wurde. 551) Das Nebenbei wird

---

rechten gleich sind, so ist das zwar ein *συμβεβηκος*, aber doch gewiss nichts Zufälliges. Prantl übersetzt es: „nach Vorkommniss"; das Wort „Nebenbei" scheint indess den Sinn des *συμβεβηκος* noch besser zu treffen und ist dabei verständlicher und fügsamer. A. macht einen sehr ausgedehnten Gebrauch von dieser Kategorie, was in der deutschen Philosophie nicht geschieht, wie man schon aus dem dafür fehlenden Worte entnehmen kann.

550) Für Europa und das dem A. bekannte Asien war die weisse Hautfarbe allerdings die, welche bei den meisten Menschen stattfand; insofern ist das Beispiel schlecht gewählt. A. denkt bei diesem Ausdruck wohl schon an eine wenn auch noch verhüllte Nothwendigkeit, und nur dann passt das Beispiel.

551) Hiermit wird die vorgehende Definition näher bestimmt; das „Nebenbei Seiende" ist nicht rein zufällig, so dass dafür gar keine Ursache bestände, sondern es ist nur beziehungsweise zufällig; es hat an sich eine Ursache,

also und ist, aber nicht seinetwegen, sondern eines Andern wegen; denn der Sturm war die Ursache, dass Jemand nicht dahin kam, wohin er schiffte, sondern nach Aegina. Das Nebenbei wird noch in dem Sinne ausgesagt, dass es einem Andern zwar als solchem zukommt, aber nicht in seinem Wesen enthalten ist; so kommt es z. B. dem Dreieck nebenbei zu, dass seine Winkel zwei rechten gleich sind. 552) Dieses Nebenbei kann ewig sein, das

---

wie alles Andere; es ist deshalb auch nothwendig; allein diese Nothwendigkeit liegt nicht in dem, was für den vorliegenden Fall in Betracht kommt, oder ist nicht in dem Begriffe dessen enthalten, was vorliegt. So lag in dem Plane des Seereisenden nicht sein Kommen nach Aegina; vielleicht aber in denen der Seeräuber; deshalb war dieses Kommen nach Aegina für den Reisenden ein „Nebenbei“, für die Räuber aber nicht.

552) Dieser Begriff des „Nebenbei“ ist der ungewöhnlichste. Die Gleichheit der drei Winkel des Dreiecks mit zwei rechten folgt mit Nothwendigkeit aus der Gestalt des Dreiecks; es ist dies der stärkste Gegensatz gegen das Zufällige. Allein dennoch ist diese Eigenschaft nicht in dem Begriffe des Dreiecks, als einer von drei geraden Linien gebildeten Figur enthalten; sie ist auch keine reine Schlussfolge aus diesem Begriff, sondern es muss dazu der Satz von der Gleichheit der Wechselwinkel bei Parallellinien hinzugenommen werden; erst mit Hülfe dieses Satzes ergiebt sich jene Folge, und deshalb ist sie im Sinne des A. nur ein Nebenbei. Wahrscheinlich ist diese Ausdehnung des Begriffes durch das griechische Wort συμβαινειν veranlasst, welches auch das Hervorgehen oder sich ergeben der Konklusion aus den Prämissen bezeichnet. —

Es kann hierbei auf die Eigenthümlichkeit der Geometrie hingewiesen werden, dass die meisten ihrer Beweise nicht auf ihren Definitionen beruhen; mit diesen allein könnte man nicht über Tautologien hinauskommen, man müsste denn der dialektischen Entwickelung Hegel's beitreten wollen; vielmehr entfalten sich die für eine bestimmte Gestaltung, z. B. für die Dreiecke, bestehenden Gesetze (Lehrsätze) nicht aus dem Begriffe, sondern aus der Anschauung des Dreieckes. Es ist dies ein Punkt

Andere aber nicht; doch ist hierüber anderwärts zu handeln. 553)

---

von hohem philosophischen Interesse. So ist die oben angegebene Definition des Dreiecks (eine von drei geraden Linien eingeschlossene Ebene) richtig und genügend; man hat in ihr einen Inhalt und zugleich ein leichtes Kennzeichen, woran erkannt werden kann, ob eine Figur zu den Dreiecken gehört oder nicht; aber dieser Begriff erschöpft nicht den ganzen Inhalt dieser Figur und die innerhalb ihrer für ihre einzelnen Theile geltenden Gesetze. Deshalb bildet die Auffindung dieser Gesetze eine wirkliche Bereicherung der Erkenntniss dieser Figur, die weit über den in der Definition enthaltenen Inhalt hinausgeht. Das Mittel, diese Gesetze zu entdecken, ist deshalb niemals der Begriff, sondern die Beobachtung einzelner Dreiecke und ihre Vergleichung unter einander, so wie die Prüfung etwaiger gefundenen Verbindungen auf ihre Allgemeingültigkeit. So giebt z. B. die Beobachtung eines stumpfwinkligen Dreiecks den Satz, dass der eine Winkel grösser ist als die beiden andern zusammen; allein die Probe an anderen Dreiecken ergiebt, dass dieser Satz nicht für alle Dreiecke gilt. So ergiebt umgekehrt die Theilung des Aussenwinkels mittelst einer Parallellinie zu der gegenüberstehenden Seite, dass dieser Aussenwinkel den beiden gegenüberliegenden inneren Winkeln gleich ist, und die Proben mit allen Arten von Dreiecken ergeben die Allgemeingültigkeit dieses Satzes. Also deshalb, weil in dem seienden Begriffe des Dreieckes mehr enthalten ist, als in seiner Definition, kann man aus diesem seienden Begriffe mehr ableiten. Dies ist aber nur möglich, indem dieses seiende Begriffliche in einem oder mehreren einzelnen Dreiecken beobachtet wird. Kant nennt dies die Konstruktion der Begriffe (B. II. 561); er hält dies für die Eigenthümlichkeit der Geometrie und Mathematik überhaupt, im Gegensatz der Vernunfterkenntniss aus Begriffen, wie sie in der Philosophie erfolge. Kant meint, dass hierauf der Unterschied der Erkenntniss beider Wissenschaften und insbesondere die eigenthümliche, der Mathematik einwohnende Gewissheit beruhe. Allein es ist dies ein Irrthum, an dem man leider auch jetzt noch festhält. Diese Konstruktion ist nichts Anderes,

als die Beobachtung der einzelnen, unter einen Begriff gehörenden Einzelfälle ganz in derselben Weise, wie sie in allen anderen beobachtenden Wissenschaften Statt hat; die Entdeckung des Gesetzes erfolgt auch in der Geometrie an einzelnen sinnlichen Figuren, und die Prüfung des gefundenen Gesetzes auf seine Allgemeinheit ist hier, wie in der Naturwissenschaft, ein besonderer Akt, der seine eigenen Manipulationen verlangt. Nur in dieser Prüfung auf die Allgemeinheit hat die Geometrie einen eigenthümlichen Vorzug. Kant meint, man konstruire in der Geometrie den Begriff des Dreieckes und nicht ein einzelnes Dreieck; dies ist aber ein grober Irrthum, hinter dem sich die ganze Schwierigkeit der Frage versteckt. Wenn dies möglich wäre, so wäre freilich die Prüfung einer gefundenen Verbindung auf ihre Allgemeingültigkeit, wodurch erst ihre Geltung für das begriffliche Dreieck festgestellt wird, überflüssig. Man kann vielmehr niemals das begriffliche Dreieck für sich konstruiren, oder auch nur in seiner Phantasie verzeichnen; man hat immer nur ein einzelnes, bei dem man wohl von seinen unwesentlichen Bestimmungen absehen kann; aber dieses Absehen liegt dann nicht in der Konstruktion, sondern ist schon das abstrahirende Denken oder begriffliche Trennen, wie es bei der Beobachtung der einzelnen Fälle in den Naturwissenschaften ebenfalls vorkommt. Unter Konstruktion versteht man deshalb in der Geometrie auch etwas ganz Anderes; es ist die Ziehung der Hülfslinien, welche die Gestalt des Dreieckes zerlegen und zeigen, dass in ihm noch andere Gestalten enthalten sind, welche die Glieder früherer Lehrsätze bilden und damit zeigen, dass diese früheren Lehrsätze auch für die vorliegende Gestalt gelten. So ist die Ziehung der Parallele durch den Aussenwinkel des Dreiecks eine solche Konstruktion; sie zeigt, dass der Aussenwinkel aus zwei Winkeln besteht, welche mit den gegenüberliegenden inneren Winkeln sich als die Wechselwinkel bei Parallelen darstellen. Deshalb gilt der Lehrsatz von der Gleichheit dieser Winkel auch für den Aussenwinkel und die gegenüberliegenden beiden inneren der Dreiecke. Hieraus erhellt, dass die Konstruktion zu dem Beweise der Lehrsätze gehört; sie zeigt auf anschauliche Weise, durch Wahrnehmen, dass

Glieder früherer Gesetze in der neuen Gestalt mit enthalten sind, und folgert nun durch den logischen Syllogismus, dass das frühere Gesetz auch für die neue Gestalt gelte; die neue Gestalt ist insofern nur eine Besonderung jenes früheren allgemeinen Gesetzes, und deshalb kann der Syllogismus hier in strenger Weise eintreten. Diese Besonderung des Satzes von der Gleichheit der Wechselwinkel, der in dem Aussenwinkel der Dreiecke enthalten ist, ist in der einfachen Gestalt des Dreieckes verhüllt; sie wird erst durch die Konstruktion der Hülfslinie wahrnehmbar; aber dann auch mit voller Klarheit, und deshalb sind die geometrischen Beweise so zuverlässig. Ganz dasselbe Verfahren wendet auch die Naturwissenschaft an. Wenn man die in einer Art von Körpern herrschenden Gesetze kennen lernen will, so nimmt man auch einzelne solche Körper, beobachtet sie, trennt sie zunächst in Gedanken und theilt sie dann auch wirklich theils mechanisch, theils chemisch, und sieht nun, ob Glieder früherer Gesetze hier sich zeigen, ob z. B. die Auflösung des Körpers in Wasser Lackmuspapier braun oder roth färbt und folgert nun daraus, dass dieser Körper von saurer oder von alkalischer Natur ist. Wenn die Naturwissenschaft hierbei nicht so sicher, wie die Geometrie vorgehen kann, so liegt es nicht in einer besonderen nur der Geometrie eigenen Erkenntnissart, sondern darin, dass die Beobachtung und die Zerlegung (Ziehung der Hülfslinien) in der Geometrie leichter ist. In der Naturwissenschaft ist dies schwieriger, die Ergebnisse treten nicht so klar zu Tage, und störende Kräfte können hier das Ergebniss leichter verfälschen, während bei der Einfachheit und Unangreifbarkeit der Gegenstände, welche die Geometrie beobachtet und untersucht, dies nicht vorkommen kann.

Auch die Ausbildung der Geometrie zur Wissenschaft ist in derselben Weise, wie bei den übrigen beobachtenden Wissenschaften, vorgegangen. Man darf nicht glauben, dass die Schöpfer der Geometrie ihre Lehrsätze in der syllogistischen Methode abgeleitet und entdeckt haben, wie sie jetzt in den Beweisen dieser Sätze zu Tage tritt. Die Entdeckung der Gesetze ist auch hier, wie überall auf induktivem Wege, durch Beobachtung einzelner Fälle, vielleicht auch viel durch Zufall erfolgt. Die versuchs-

weise Ziehung von Hülfslinien vertrat die chemische Zerlegung; man konnte daran probiren, wie weit die Gestalt unter bereits bekannte Gesetze falle oder nicht, und erst wenn es gelang, die wahre entsprechende Theilung zu finden, ergab sich der Lehrsatz, dessen Beweis dann nachträglich in die syllogistische Form gebracht wurde. Man würde diese Form auch auf die Naturwissenschaft übertragen können; allein es ist mit Recht nicht geschehen, weil die Hauptsache, die Subsumtion des neuen Falles unter ein altes Gesetz hier nicht durch Aufzeichnung auf Papier anschaulich dargelegt werden kann, wie dies bei der Geometrie, die nur Flächen und feste Körper betrachtet, möglich ist. Man muss deshalb bei der Naturwissenschaft diese Subsumtion auf Treue und Glauben des Forschers annehmen oder selbst durch Versuche feststellen; die Konklusion ist aber dann selbstverständlich und bleibt mit Recht bei Seite; sie ist auch in der Geometrie nur das Paradepferd; mit der Auffindung der richtigen Hülfslinien ist alles Uebrige für den Einsichtigen selbstverständlich. Das Weitere ist dargelegt B. I. 79 und B. III. 92; insbesondere auch für die Natur der Zahlen, auf welche, um nicht zu weitläufig zu werden, hier nicht eingegangen werden kann.

Diese Ausführung über die Natur der geometrischen und mathematischen Erkenntniss wird auch für das Verständniss der Metaphysik des A. von Nutzen sein, da A. es liebt, die Beispiele für seine philosophischen Untersuchungen aus der Geometrie und Arithmetik zu entnehmen, ohne dass er die Eigenthümlichkeiten der mathematischen und philosophischen Methode irgendwo näher erörtert.

553) Dieses Anderwärts ist nicht mit Sicherheit in den von A. noch vorhandenen Schriften nachzuweisen; vielleicht sind es: Zweite Analytika. Buch I, Kap. 4 und Kap. 6.

Sechstes Buch.[554)]

Erstes Kapitel.

Wir suchen die Anfänge und die Ursachen des Seienden und zwar offenbar als Seienden. So giebt es eine Ursache der Gesundheit und des Wohlbefindens und ebenso giebt es Anfänge und Elemente und Ursachen für das Mathematische, und überhaupt hat jede im Denken sich bewegende Wissenschaft auch einige Einsicht von diesen genaueren und allgemeineren Ursachen und Anfängen. Indess sind alle diese Wissenschaften auf Eines und ein einzelnes Gebiet beschränkt und stellen darüber ihre Un-

554) Mit dem sechsten und siebenten Buche tritt A. seiner eigentlichen Aufgabe näher. Er erklärt das „Seiende als solches“ für den Gegenstand der ersten Philosophie, und nachdem er im sechsten Buche die nicht zu ihm gehörenden Arten des Seins erörtert und abgewiesen hat, geht er in dem siebenten Buche zur Untersuchung des, den Gegenstand der ersten Philosophie bildenden Seins über. Beide Bücher gehören somit zu dem Kern der Metaphysik im Aristotelischen Sinne und sind die weitere Ausführung der in Buch IV Kap. 1 u. 2 ausgesprochenen Grundsätze. Dort ist auch über die Bedenken, welche diesem „Sein“ als „Seiendem“ entgegenstehen, ausführlich in Erl. 256 gesprochen worden. Das Sein ist ein durchaus Einfaches und noch dazu nur negativ Bestimmbares; folglich in keiner Weise Gegenstand einer Wissenschaft, die ohne einen inhaltlichen Gegenstand nicht sein kann. Wie A. diese Schwierigkeiten umgeht, wird die Folge ergeben.

tersuchungen an; aber nicht über das Seiende als solches und über das Was desselben; sondern einige machen sich mit ihrem Gegenstande durch die Wahrnehmung bekannt und andere stellen über das Was eine Voraussetzung auf und beweisen daraus bald strenger bald loser das, was an sich dem Gebiete zugehört, mit dem sie sich beschäftigen. Offenbar kann aus einem solchen Verfahren kein strenger Beweis des selbstständig Seienden und seines Was gewonnen werden, sondern die Untersuchung darüber muss in anderer Weise geschehen.[554b]) Auch darüber, ob die Dinge, mit denen jene Wissenschaften sich beschäftigen, sind oder nicht sind, bestimmen sie nichts, weil es eben jener anderen Erkenntniss zukommt, das Was und das wirkliche Sein derselben festzustellen.[555])

554b) Dies geschieht demnächst in dem 7. Buche, was sich lediglich mit der Erkenntniss der οὐσια beschäftigt.

555) Nach dieser Einleitung unterscheidet A. die Metaphysik oder erste Philosophie von den besonderen Wissenschaften oder den zweiten Philosophien 1) dadurch, dass die letzteren nur ein besonderes Gebiet des Seienden behandeln, die erstere dagegen das Seiende überhaupt. 2) dass letztere sich auf die Wahrnehmung oder auf Hypothesen stützen und davon ausgehen, während erstere ein anderes Verfahren einschlägt; 3) dass die letzteren das wirkliche Sein ihres Gegenstandes nicht feststellen können, wohl aber die Metaphysik. Danach läuft also der Unterschied auf die Allgemeinheit des Gegenstandes und auf den Unterschied der Erkenntnissmittel hinaus. Welcher Art diese Erkenntnissmittel bei der Metaphysik seien, lässt A. hier noch unbestimmt. — Nach realistischer Auffassung liegt der Unterschied der Philosophie von den besonderen Wissenschaften ebenfalls in der grösseren Allgemeinheit der Gegenstände der Philosophie; sie ist die Wissenschaft derjenigen Begriffe und Gesetze des Seins und Wissens, welche die allgemeinsten sind, deshalb für alle besonderen Wissenschaften gelten, und von denen diese ohne Weiteres Gebrauch machen, weil sie deren Untersuchung als in der Philosophie bereits erfolgt, voraussetzen. Insoweit stimmt der Realismus mit der Lehre des A. Dagegen tritt er entschieden dem A. entgegen, wenn der Unterschied weiter auch in die Mittel der Er-

Auch die Naturwissenschaft beschäftigt sich mit einer Gattung des Seienden; (nämlich mit dem selbstständig Seienden, in welchem als solchem der Anfang der Bewegung und des Stillstandes enthalten ist) aber sie ist offenbar keine, welche das Handeln und Hervorbringen betrifft. Denn bei den hervorbringenden Wissenschaften ist in dem Verfertiger der Anfang, oder das Denken oder eine Kunst oder Kraft ist der Anfang, und bei den Wissenschaften des Handelns hat der Handelnde die Wahl; denn das zu Thuende und das Gewählte sind dasselbe. [556]) Ist demnach jede Wissen-

---

kenntniss gesetzt wird. Vielmehr beruht die Wahrheit in allen Gebieten und für das Einzelne, wie für das Allgemeinste, nur auf denselben beiden Fundamentalsätzen (B. I. 68. 88) über das Sein des Wahrgenommenen und das Nicht-sein des sich Widersprechenden. Der Inhalt des Seienden kann nur durch Wahrnehmung in das Wissen eintreten, und das Denken kann diesen Inhalt nur trennen, verbinden und beziehen und dadurch theils das Widersprechende absondern, theils das Allgemeine und die Gesetze herausheben. Diese Wege der Erkenntniss gelten sowohl für die Naturwissenschaften wie für die Mathematik und wie für die Philosophie. Es ist einer der gefährlichsten Irrthümer, für die Philosophie einen besonderen Weg der Erkenntniss anzunehmen und darin ihren Unterschied von den übrigen Wissenschaften zu suchen. Auch Hegel ist dadurch auf Abwege gerathen. Nicht die Mittel der Erkenntniss, sondern die Art ihres Gebrauches unterscheidet die Philosophie von den Annahmen, Urtheilen und Aussprüchen des täglichen Lebens und der sogenannten Praktiker.

[556]) A. unterscheidet hier 1) die rein auf das Erkennen gerichteten Wissenschaften *θεωρετικαι*; 2) die mit der Ausführung von Werken sich befassenden Wissenschaften (*ποιητικαι*) und 3) die Wissenschaften des Sittlichen (*πρατικαι*) wo die Freiheit (Wahl) ein wesentliches Moment bildet. Allein alle Wissenschaften haben es nur mit der Erkenntniss (*θεωρια*) zu thun; jener Unterschied trifft nicht sie, sondern ihre Objekte. Diese sind entweder das körperlich oder geistig Seiende für sich oder eine Verbindung beider, wie sie im menschlichen Handeln hervortritt. Dieses Handeln hat es nun entweder blos mit einem be-

schaft entweder auf das Handeln oder auf das Hervorbringen oder auf das Erkennen gerichtet, so gehört die Naturwissenschaft zu den blos erkennenden Wissenschaften, und sie hat das Seiende zum Gegenstande, was bewegt werden kann, und das begriffliche Wesen nur so weit, als es in der Regel nicht für sich allein bestehen kann. Es darf indess das wesentliche Was und wie der Begriff beschaffen, nicht unbekannt bleiben, da ohnedem keine Untersuchung ausführbar ist.[557])

Von dem Definirten und von dem Was der Dinge verhält sich Manches wie das Hohlnasige und Anderes wie das Hohle. Beide unterscheiden sich dadurch, dass bei dem Hohlnasigen der Stoff hinzugenommen ist; denn das Hohlnasige ist eine hohle Nase; dagegen ist das Hohle ohne sinnlichen Stoff.[558]) Wenn nun alles Natür-

---

stimmten Werke zu thun, oder es betrachtet das Handeln in seiner Allgemeinheit und in der Unterordnung der Lustgefühle unter die Gefühle der Achtung. Jenes Handeln ist das technische, dieses das sittliche. Insoweit stimmt diese Eintheilung mit der B. I. 95 dargelegten Eintheilung überein. Dagegen rechnet A. die Anwendung der Wissenschaft oder das ihr gemässe Handeln und Hervorbringen mit zu der Wissenschaft selbst; deshalb fallen auch die Künste bei A. unter die Wissenschaften.

[557]) D. h. es muss die metaphysische Erkenntniss der naturwissenschaftlichen ergänzend herzutreten, wenn die volle Erkenntniss der Wahrheit erreicht werden soll.

[558]) An diesem Beispiel will A. den Unterschied der Gegenstände der Naturwissenschaft von denen der Metaphysik darlegen; das Hohle (der Begriff ohne sinnlichen Stoff) ist Gegenstand der Metaphysik; das Hohlnasige Gegenstand der Naturwissenschaft. Von dieser Verbindung der letzteren mit dem Stoff leitet A. zunächst ab, dass die Gegenstände der Naturwissenschaft veränderlich seien (bewegt), während die der Metaphysik unveränderlich seien. Allein das Veränderliche kommt nicht von dem Stoffe, sondern von der Einzelheit im Gegensatz zum Allgemeinen oder Begriffe. Der Begriff der natürlichen Gegenstände ist trotz ihrer Veränderlichkeit unveränderlich; so ändert der Begriff des Pferdes sich nicht, trotz der in dem einzelnen Pferde eintretenden Veränderungen;

iche sich so wie das Hohlnasige verhält, wie z. B. die Nase, die Augen, das Antlitz, das Fleisch, die Knochen,

---

ja, selbst der Begriff der Veränderung ist unveränderlich. Ebenso ist der Stoff nichts Besonderes neben den übrigen Eigenschaften eines Dinges, welche zusammen seine Bestimmtheit und seine Natur (Form, εἶδος) ausmachen. Der Stoff löst sich ebenfalls in Eigenschaften auf; die Undurchdringlichkeit, die Raumerfüllung, in die man sein Wesen setzt, sind auch nur Eigenschaften, wie die Farbe, die Härte, die Schwere u. s. w. Wenn nun die Natur und die Bestimmtheit eines Dinges sich nur aus seinen Eigenschaften zusammensetzt, und die Form (εἶδος) nur die Bestimmtheit dieser Verbindung solcher Eigenschaften ist, so erhellt, dass der Stoff keine Bestimmung sein kann, welche den Gegenstand der Philosophie von den Gegenständen der Naturwissenschaften unterscheidet. Versteht man aber unter der stofflosen Form, welche nach A. der Gegenstand der Metaphysik sein soll, den Begriff, wie er im Denken ist, so besteht auch die Naturwissenschaft nur aus solchen Begriffen; der Stoff als *seiender* gehört nur ihrem Gegenstande an und fällt dann mit der *Seinsform* des Realismus (B. I. 66) zusammen. Es liegt in der Natur *jeder* Wissenschaft, dass sie den Inhalt ihrer Gegenstände nicht in der Form als *seiender*, sondern nur in der Form als *gewusster* aufnehmen kann. In dem Hohlnasigen ist allerdings die blosse Form des Hohlen mit einem Stoffe (dem Fleische) verbunden; allein deshalb ist nicht die Form (das Hohle) allein Gegenstand der Metaphysik und das Hohlnasige allein Gegenstand der Naturwissenschaft; vielmehr hat es die Naturwissenschaft ebenso mit der Form (dem Hohlen) wie mit dem Stoffe (dem Fleische) der Nase zu thun; und nicht minder hat die Philosophie neben den Formen auch mit dem Stoffe es zu thun, wie ja A. selbst in dieser Schrift davon das Beispiel giebt und alle Naturphilosophen ebenfalls. Deshalb haben überhaupt die besonderen Wissenschaften und die Philosophien ihren Gegenstand gemein; deren Unterschied liegt nicht in dem Gegenstande, sondern darin, dass die besonderen Wissenschaften von dem Seienden nur einzelne Gebiete, aber diese bis zu der äussersten Besonderung behandeln, während die Philosophie die Gegenstände aller

überhaupt das Lebendige; und wie die Blätter, die Wurzeln und die Rinde und überhaupt die Pflanzen (denn keines davon ist in seinem Begriffe ohne Bewegung und hat immer den Stoff an sich), so ergiebt sich die Art, wie man in der Naturwissenschaft das Was des Gegenstandes zu untersuchen und zu bestimmen hat, und weshalb der Naturforscher auch Einiges von der Seele zu erforschen hat, so weit es nämlich mit Stoff verbunden

---

besonderen Wissenschaft zusammen erfasst, aber nur das Allgemeinste davon untersucht. (B. I. 87.) Deshalb betrachtet die Philosophie auch das Hohlnasige oder das Fleisch, die Knochen, überhaupt die Thiere und die Pflanzen, gleich der Naturwissenschaft, aber sie erfasst diese Dinge nur in ihren höchsten Begriffen und Gesetzen, während die Naturwissenschaft auf deren Besonderheiten bis zu dem Einzelnen hinab eingeht.

Hiernach ist dieser Gegensatz von *υλη* und *ειδος*, wie ihn A. für die Definition der *πρωτη φιλοσοφια* aufstellt, ganz verfehlt. Das *ειδος* (Form) als Seiendes umfasst auch die *υλη*, denn auch diese besteht aus Eigenschaften; das *ειδος* (Begriff) als Gewusstes umfasst ebenso das seiende *ειδος* wie die *υλη*; der Unterschied liegt nicht in der Form und dem Stoffe, sondern in dem Unterschied des Wissens und des Seins desselben Inhaltes. Der Fortgang der Untersuchung wird dies noch deutlicher machen.

Das Verständniss dieser hier folgenden Bücher wird dadurch sehr erschwert, dass A. das Wort *ειδος* bald als *αρχη* und als ein Seiendes nimmt, bald blos als *λογος*, d. h. als den dem Wissen angehörenden Begriff. Dadurch schwankt der Sinn des Wortes fortwährend zwischen Sein und Wissen. Es ist dies eine Folge davon, dass A. den in dem *λογος* enthaltenen Gedanken bei seiner Gottheit zu einem Seienden erhebt. Ebenso zweideutig ist auch die *υλη*; bald bezeichnet A. damit den seienden Stoff, wie Wasser oder Luft, in dem Sinne einer *αρχη*; bald ist ihm die *υλη* nur das völlig Unbestimmte und blos Bestimmbare, also eine blosse, dem Wissen angehörende Beziehungsform. So kommt es, dass er auch für den *λογος* eine Art *υλη* (*πως*) annimmt, und die Gattung (*γενος*) als Stoff (*υλη*) behandelt.

ist.[559]) Hieraus erhellt, dass die Naturwissenschaft zu den rein erkennenden Wissenschaften gehört; aber auch die Mathematik gehört dahin; ob indess ihr Gegenstand unbeweglich und für sich bestehend ist, bleibt noch dahingestellt; indess behandelt sie offenbar einiges Mathematische als unbewegt und für sich bestehend. Giebt es nun etwas Ewiges, Unbewegtes und getrennt für sich Seiendes, so ist dessen Erforschung offenbar Aufgabe einer erkennenden Wissenschaft und nicht Gegenstand der Naturwissenschaft (da diese nur das Bewegte erforscht) noch der Mathematik, sondern Gegenstand einer Wissenschaft, welche beiden vorgeht. Denn die Naturwissenschaft behandelt zwar einzelnes Getrenntes, aber kein Unbewegtes, und die Mathematik wohl einiges Unbewegte, was aber nicht für sich, sondern wie im Stoffe besteht; dagegen behandelt die erste Wissenschaft das, was getrennt für sich und unbewegt ist.[560]) Alle Ursachen müssen nun

---

[559]) Darunter versteht A. das, was man später Lebenskraft oder die vegetativen Kräfte des Organismus genannt hat. A. rechnet diese noch zur Seele, während man sie später als blosse Kraft zur Natur gestellt hat und die Seele erst mit dem Fühlen, Begehren und Wissen beginnen lässt.

[560]) Nach A. unterscheiden sich Naturwissenschaft, Mathematik und Metaphysik durch die Beschaffenheit ihrer Objekte; das Objekt der Naturwissenschaft ist zwar für sich bestehend, aber veränderlich und vergänglich; das Objekt der Mathematik ist zwar unvergänglich, aber nicht für sich bestehend, sondern mit Stoff vermengt; nur das Objekt der Metaphysik ist beides, für sich bestehend und unveränderlich, und dieses Objekt ist dem A. die Gottheit. — Hier kehren die in Erl. 558 gerügten Fehler wieder. Die Mathematik gehört als Wissenschaft der Gestalt und Grösse zur Naturwissenschaft; denn Gestalt und Grösse sind seiende Eigenschaften der natürlichen Dinge; es ist falsch, wenn A. meint, die Naturwissenschaft habe es immer mit selbstständig seienden Dingen zu thun; (wie Pferd, Eichbaum); sie betrachtet in der Physik und Chemie ebenso nur einzelne Eigenschaften der Dinge, wie es die Mathematik thut, und diese Eigenschaften, wie z. B. die Kraft, das Licht, die Wärme, die Elektrizität sind in ihrer

zwar ewig sein, am meisten aber diese, da sie die Ursache für die Erscheinungen des Göttlichen sind.[561]) Hiernach giebt es drei Arten der rein erkennenden Philosophie; nämlich die Mathematik, die Naturwissenschaft und die Wissenschaft des Göttlichen.[562]) Denn wenn irgend wo das Göttliche ist, so muss es offenbar in einer so beschaffenen Natur[563]) enthalten sein, und die geehrteste Wissenschaft muss auch das Geehrteste zum Gegenstand haben. Die erkennenden Wissenschaften sind vorzüglicher als die anderen, und diese ist die vorzüglichste unter den erkennenden. Man könnte vielleicht zweifeln, ob wohl die erste Philosophie das Allgemeine zum Gegenstande habe oder nur ein einzelnes Gebiet und eine einzelne Natur. Selbst in der Mathematik gilt nicht blos die eine Richtung, denn die Geometrie und die Sternkunde behandeln nur einzelne Gebiete, während die allgemeine Mathematik allen gemeinsam ist.[564]) Giebt es nun kein anderes selbst-

---

Natur und ihren Gesetzen ebenso unveränderlich wie die geometrischen Figuren. Wenn es eine unveränderliche und für sich bestehende Gottheit ohne ὑλη giebt, wie A. meint, so mag diese einen Gegenstand der Metaphysik abgeben; allein die Metaphysik kann sich nicht darauf beschränken; sie muss auch die Naturgegenstände nach deren εἰδος und ὑλη zu ihrem Gegenstande nehmen, aber nur, um deren höchste Begriffe und Gesetze zu erforschen. A. verfährt selbst so und widerlegt sich so durch seine eigene That.

561) Unter den Erscheinungen des Göttlichen versteht A. den Himmel mit seinen Gestirnen, als die von dem ersten Beweger (Gott) unmittelbar bewegten Gegenstände, von denen dann erst die Bewegung und Veränderung auf Anderes übergeht.

562) Hier rechnet A. die Naturwissenschaft und Mathematik zur Philosophie; indess ist dies nur von der Philosophie als δευτερα zu verstehen; die πρωτη ist dagegen das, was jetzt allein als Philosophie gilt. Mit Metaphysik wird jetzt nur der allgemeinere Theil der Philosophie bezeichnet.

563) D. h. in einer ewigen, unveränderlichen und für sich bestehenden Natur.

564) A. hat hier mehrere Zwischensätze verschluckt,

ständiges Sein als die natürlichen Dinge, so würde die Naturwissenschaft die erste Wissenschaft sein; giebt es dagegen ein unbewegtes und selbstständig Seiendes, so geht dessen Philosophie vor und ist die erste, und ist als erste auch allgemeiner Natur; ihr liegt es ob, das Seiende als solches, und was seine Eigenschaften als Seiende sind, zu erforschen.

Zweites Kapitel.

Das, was man schlechthin das Seiende nennt, wird in mehrfachen Bedeutungen ausgesagt; in der einen bezeichnet es das Nebenbei-Seiende, in einer anderen das Wahre und das Nicht-Seiende, das Falsche; daneben bestehen auch die verschiedenen Kategorien, wie das Was, die Beschaffenheit, die Grösse, das Wo, das Wenn, und was sonst noch hierher gehört; ausserdem unterscheidet man noch das Sein dem Vermögen und der Wirklichkeit nach. Bei so vielen Bedeutungen des Seienden [565]) ist zunächst

---

wodurch das Verständniss dieser Stelle erschwert ist. Der Sinn ist: die erste Philosophie hat es nicht mit einem einzelnen Gebiete zu thun; selbst in den mathematischen Wissenschaften besteht schon neben denen für einzelne Gebiete eine allgemeine, gleichsam *πρωτη* Mathematik, und so ist es auch in der Philosophie. — Hier wird das Wesen der Philosophie richtig in ihre Allgemeinheit gestellt und nicht aus dem Unterschied der Gegenstände abgeleitet; man muss sich nur immer gegenwärtig halten, dass das, was jetzt Philosophie heisst, bei A. die *πρωτη φιλοσοφια* ist, und dass der Begriff der *φιλοσοφια* überhaupt bei A. mit dem der Wissenschaft (*ἐπιστημη*) zusammenfällt, wie die gleich folgende Stelle zeigt.

565) Näher betrachtet, sind dies keine verschiedenen Bedeutungen des Seins, sondern diese Unterschiede kommen von dem, was dem Sein angehängt wird; das Sein selbst bleibt in allen diesen Verbindungen in seinem Begriffe dasselbe, nämlich die Seinsform, welche den Inhalt

von dem Nebenbei-Seienden zu handeln, wovon es keine erkennende Wissenschaft giebt. [566]) Zunächst erhellt dies daraus, dass keine Wissenschaft sich um dasselbe kümmert; weder eine von den hervorbringenden noch von den das Handeln betreffenden, noch von den rein erkennenden. Denn wer ein Haus baut, baut nicht das, was dem gebauten Hause zugleich nebenbei zukommt; denn dies ist unzählig Vieles, da nichts hindert, dass das fertige Haus dem Einen angenehm, dem Anderen schädlich, dem Dritten nützlich ist, und so kann es für Jedweden ein anderes sein; mit alledem hat es aber der Hausbau nicht zu thun. Ebenso beachtet auch der Geometer nicht das den Figuren nebenbei Anhaftende, und nicht, ob das Dreieck überhaupt von dem Dreieck verschieden ist, dessen Winkel zweien rechten gleich sind. Es geschieht dies mit Recht nicht, da das Nebenbeizugehörige nur dem Namen nach mit dem Gegenstande zusammen-

---

durchdringt und zu einem Seienden macht. Im Sinne des A. sind alle seine Arten des Seins nur ein Sein *κατα συμβεβηκος*.

[566]) Der Begriff des „Nebenbei-Seienden" ist schon in Buch 5, Kap. 30 von A. behandelt worden. Es ist dort in den Erläuterungen bereits gezeigt worden, dass dieser Begriff zu den Beziehungen gehört. A. selbst leugnet dort nicht, dass das Nebenbei seine Ursache habe, also in Bezug auf diese ein Nothwendiges sei; nur wenn es ohne diese Beziehung auf seine Ursache blos in Rücksicht auf Anderes aufgefasst wird, hört diese Nothwendigkeit auf, weil dieses Andere eben nicht seine Ursache ist. Es ist deshalb dieses Spiel mit dem Nebenbei ein werthloses Geschäft des Denkens, was nur in der Schule vorgesucht und getrieben werden kann; Alles ist ein Nothwendiges, wenn es innerhalb des Gebietes betrachtet wird, das seine Ursache enthält, und Alles ist ein Nebenbei, wenn es in andere Gebiete hineingezogen wird, die seine Ursache nicht enthalten. Da nun diese verschiedene Weise des Betrachtens nicht von dem Gegenstande kommt, sondern von dem Belieben des Betrachters abhängt, so erhellt, dass dieses Nebenbei nur ein Spielzeug der Schule ist und die Erkenntniss eher verwirrt als befördert.

fällt.[567]) Deshalb hat Plato in gewisser Weise nicht mit Unrecht der Sophistik das Nichtseiende zugetheilt.

---

[567]) Diese Behauptung, dass es von dem Nebenbei-Seienden keine Wissenschaft gebe, gehört ebenfalls zu den leeren Spielereien der Schule. Da nämlich auch jedes Nebenbei seine Ursache hat, so giebt es allerdings von den mit Nebenbei bezeichneten Dingen auch eine Wissenschaft; nur gehört sie nicht in die Wissenschaft, für welche diese Dinge nur ein Nebenbei sind, d. h. in deren Gebiet sie nicht gehören. Dies ist der triviale Sinn dieser so paradoxen Behauptung. Die eigenen Beispiele des A. können zum Belag dienen. Wenn das Haus Jemand wegen seiner feuchten Lage Schaden für seine Gesundheit oder wegen seines hohen Preises und geringen Ertrages Schaden für sein Vermögen bringt, so gehören diese nebenbei eintretenden Folgen des Hausbaues allerdings nicht zu der Baukunst, aber sie gehören zur Wissenschaft der Medizin oder der Haushaltungskunst, und sind da kein Nebenbei; folglich bestehen auch für diese Nebenbei Wissenschaften. Dasselbe gilt, wie man leicht hiernach abnehmen kann, für das Kuriren, welches ein Baumeister vollbringt, und für das Gesunde, was ein Koch bereitet; Beides hat in der Medizin und Diätetik seine Wissenschaft, und es ist sehr natürlich, dass die Baukunst und Kochkunst nichts darüber enthält, weil es in beide nicht gehört, d. h. ein Nebenbei für sie ist. Man staunt, dass ein Philosoph wie A. mit solchen trivialen Gedanken sich so ausführlich beschäftigen kann. Solche Stellen zeigen den A. als den echten Vater der Scholastik.

Das Beispiel mit dem Dreieck gehört nur sehr gezwungen hierher; man muss deshalb auf die letzte Bedeutung des Nebenbei in Buch 5, Kap. 36 zurückgehen, um es zu verstehen. Aber selbst dann hat diese Stelle ihre Schwierigkeit, da der Satz, dass die Winkel des Dreiecks zwei rechten gleich seien, wenn sie auch ein Nebenbei des Begriffes Dreieck sind, doch sicherlich nicht in eine besondere Wissenschaft, sondern gerade in die Wissenschaft der Geometrie mit gehört. Indess meint A. nicht dies, sondern er will vielmehr sagen: die philosophische oder sophistische Frage über die Verschiedenheit des Dreiecks überhaupt von dem Dreieck, dessen

Denn die Untersuchungen des Sophisten beschäftigen sich beinahe nur mit dem Nebenbeibefindlichen bei Allem, z. B. ob der Gebildete und der Sprachgelehrte oder ob der gebildete Koriskos und der Koriskos verschieden oder dasselbe seien, und ob Alles, was ist, aber nicht immer gewesen ist, geworden sei; so, ob der Gebildete sprachgelehrt geworden, und ob der Sprachgelehrte gebildet geworden, und was sonst noch dergleichen Erörterungen sind. Das Nebenbei-Seiende erscheint nämlich dem Nicht-Seienden nahe zu stehen, wie auch aus diesen Reden der Sophisten erhellt; denn bei dem auf andere Weise Seienden hat ein Entstehen und Vergehen statt, aber nicht bei dem nur Nebenbei-Seienden.[568]

Winkel zwei rechten gleich sind, gehört nicht in die Geometrie, da diese Frage für die Geometrie ein Nebenbei ist, und nur der Metaphysik angehört.

568) Auch diese so tiefsinnig klingenden Sätze sind ein leeres Spiel des Denkens, was nur in der Schule getrieben werden kann. Der Begriff des Entstehens bezeichnet in seiner Strenge ein Werden aus etwas oder ein Werden zu etwas; so sagt man, der Marmor ist eine Bildsäule geworden (oder diese ist aus Marmor geworden) und: die Bildsäule ist ein Haufen Marmorstücke geworden (oder sie ist zerschlagen worden). Beide durch Entstehen oder Vergehen verbundenen Gegenstände müssen also in der Beziehung des Aus oder Zu stehen. Wo dies nicht der Fall ist, ist kein Entstehen oder Vergehen des Einen aus dem Anderen vorhanden. Nun wird das Sprachgelehrte nicht aus dem Gebildeten, und das Gebildete nicht aus dem Sprachgelehrten, sondern beide werden aus etwas Anderem (Unterricht, Umgang). Deshalb kann man sagen, das Nebenbei-Seiende hat kein Entstehen und Vergehen, denn in diesem Nebenbei liegt schon, dass dieses Aus und Zu, was das Entstehen und Vergehen fordert, zwischen den beiden Bestimmungen nicht stattfindet. So läuft dieser tiefe Ausspruch auf eine leere Tautologie hinaus; der Leser wird nur getäuscht, wenn er vergisst, das Nebenbei als blosse Beziehung zu nehmen. Als solche blosse Beziehung ist hier auch das Nicht-Seiende zu fassen, zu dem das Nebenbei-Seiende gestellt wird; indem etwas nur nebenbei ist, gehört es

Allein trotzdem ist die Natur und die Ursache des Nebenbei-Seienden möglichst festzustellen; vielleicht ergiebt sich dann auch, weshalb keine Wissenschaft von ihm besteht. Da nun von dem Seienden Manches sich immer gleich verhält, und zwar aus Nothwendigkeit, nicht im Sinne der Gewalt, sondern des Nicht-anders-könnens;[569]) Anderes aber nicht aus Nothwendigkeit und nicht immer, sondern nur meistentheils ist, so ist dieses der Anfang und die Ursache des Nebenbei-Seienden; denn man nennt das, was zwar ist, aber nicht immer und auch nicht meistentheils, das Nebenbei-Seiende.[570]) Wenn z. B. in den Hundstagen Sturm und Kälte eintritt, so sagt man, dass dies sich nebenbei ereignet habe; von dem hellen Wetter und der Wärme spricht man aber nicht so, weil sie in dieser Jahreszeit immer, oder doch meistentheils, vorhanden sind, jene aber nicht. Auch begegnet es dem Menschen nebenbei, dass er weiss von Farbe ist (denn es ist dies weder immer noch meistentheils der Fall).[571])

---

nicht zu dem vorliegenden Gegenstande; es liegt nicht in dessen Gebiet des Seins, und es ist deshalb in Beziehung auf dieses so gut wie ein Nichtseiendes. Plato tadelt mit Recht in seinem Dialog: „Der Sophist" dieses leere Spiel mit Beziehungen, und man muss sich wundern, dass A. es trotzdem aufnimmt und mit allem Ernste fortsetzt.

569) Das „Nicht-anders-können" bezeichnet die Nothwendigkeit des logischen Beweises, welche auf der Nothwendigkeit des II. Fundamentalsatzes ruht. Deshalb bezeichnet es A. in der parallelen Stelle, Buch 11, Kap. 8, als das Nothwendige, wie es bei den Beweisen vorkommt.

570) Dieser Unterschied liegt nicht darin, dass dem Nebenbei überhaupt seine nothwendige Ursache fehlt, sondern dass sie nur in dem Gebiete, was zur Betrachtung steht, nicht vorkommt; deshalb wird das an sich Nothwendige durch diese Behandlung im Denken ein Nebenbei.

571) Für den dem A. bekannten Theil der Erde war das „Weiss-sein" allerdings die Regel (*ἐπι το πολυ*) bei den Bewohnern dieses Theiles. Es ist dies eine Nachlässigkeit, die zugleich in der Bequemlichkeit ihren Grund hat, mit der A. immer an seinen alten abgenutzten Beispielen stehen zu bleiben liebt. Dieses *ἐπι το πολυ*, was

Dagegen ist das Lebendige kein solches Nebenbei für den Menschen. Ebenso ist das Kuriren für den Baumeister ein Nebenbei, weil die Pflege der Gesundheit

---

in allen Schriften des A. vorkommt, ist überhaupt ein unwissenschaftlicher Begriff. Er lässt Ausnahmen zu, ohne dass der Grund dafür festgestellt wird. Dies zeigt allemal, dass das Gesetz oder die Regel noch schlecht gefasst ist, oder dass ein anderes Gesetz daneben besteht, was durch seine Kollision die Wirkung des ersten aufhebt. In dem Seiu ist Alles an ausnahmslose Gesetze gebunden, und wenn die Wissenschaft eine Ausnahme zulassen muss, so beweist dies, dass sie das Gesetz noch falsch gefasst hat, oder dass sie die nebenbei noch einwirkenden Kräfte nicht vollständig erkannt hat. So kann jetzt die Physik sagen: alle Körper fallen nach dem Mittelpunkt der Erde, denn wenn ein Blatt schief fällt oder wenn ein Luftballon in die Höhe steigt, so sind dies für die jetzige Wissenschaft keine Ausnahmen des Gesetzes, sondern nur Fälle, wo seine Wirkung durch andere einwirkende Gesetze gehemmt oder verändert wird. Deshalb kennt die Physik kein *επι το πολυ;* es wäre ihr Tod. Wo sich Ausnahmen zeigen, gelten sie ihr vielmehr als Anlass, die aufgestellte Formel zu berichtigen oder die störenden Kräfte zu suchen; erst wenn dies erreicht ist, hat die Wissenschaft einen Fortschritt gemacht; das *επι το πολυ* gehört nicht ihr, sondern der *εμπειρια* an, von der A. Buch 1, Kap. 1 handelt.

Dies gilt für alle Gebiete des Wissens. Selbst die Sprachwissenschaft darf, wenn sie vollendet ist, keine Ausnahmen von ihren Regeln zulassen. Wenn es jetzt noch geschieht, so ist es nur, weil man die Regel noch mangelhaft gefasst hat; deshalb sind durch bessere Fassung der Glieder in den neueren Sprachlehren bereits viele Ausnahmen beseitigt; oder es ist, weil man die störenden Kräfte nicht kennt, oder sie zu weit ab in andere Gebiete einschlagen; z. B. in die Geschichte der Völker und die Mischung der Racen, die verschiedene Sprachen sprechen; oder in die Verlegung des Wohnsitzes eines Volkes in südliche Gegenden, wo das Klima das Tönende und die Vokale stärker begünstigt u. s. w. — Statt dass nun A. das *επι το πολυ* in dieser Weise nur als ein unvermeidliches Uebel jeder erst werdenden Wissenschaft hinstellen

nicht dem Baumeister, sondern dem Arzt zukommt, und es also ein Nebenbei ist, wenn ein Hausbauer auch ein Arzt ist. Ebenso kann ein Koch, der zunächst für das Angenehme zu sorgen hat, etwas für die Gesundheit Nützliches thun, aber nicht vermöge seiner Kochkunst; deshalb geschieht es, wie man sagt, nur nebenbei, und man sagt wohl, dass er, der Koch, es gethan habe, aber schlechthin spricht man nicht so. Denn für das Andere giebt es wohl wirkende Kräfte, aber für das Nebenbei-Seiende giebt es keine bestimmte Kunst oder Kraft, denn für das Sein und Werden von diesem ist auch die Ursache nur nebenbei.[572]) Da nun nicht Alles nothwendig oder immer ist oder wird, sondern das Meiste nur meistentheils wird, so muss es ein Nebenbei geben;[573]) so ist z. B. das Weisse nicht immer und auch nicht meistentheils gebildet; ist es aber, so ist es dies nebenbei; wäre dies nicht so, so wäre Alles nothwendig. Deshalb ist der Stoff aber in einem anderen als dem gewöhnlichen Sinne, Ursache des

---

sollte, ist es ihm vielmehr ein fester Begriff der Wissenschaft selbst, dem ein Gegenständliches entspricht, und dies ist ihm als ein grosser Fehler anzurechnen.

[572]) Hier erkennt A. ausdrücklich an, dass es auch für das Nebenbei Ursachen giebt; es ist also in Bezug auf diese kein Nebenbei, sondern ein Nothwendiges, und die ganze Betrachtung ist also ein blosses Spiel des beziehenden Denkens.

[573]) A. behauptet hier, dass das Nebenbei-Seiende auch ein objektives sei und als solches neben dem Nothwendigen in der Natur bestehe. Diese Ansicht ist schwer mit dem Früheren zu vereinigen, wonach jedes Nebenbei auch seine Ursache hat, und nur dadurch ein Nebenbei wird, dass es in ein Gebiet hineingezogen wird, wohin es nicht gehört, und wo also auch seine Ursache sich nicht befindet. Damit hat A. klar die blosse Beziehungsnatur dieses Nebenbei anerkannt, und es ist deshalb schwer zu verstehen, wie er dennoch hier dem Nebenbei einen objektiven Charakter geben kann. Die bisherigen Kommentare lassen hier im Stich. Die Ansicht des A. wird sich daraus erklären, dass bei ihm auch die blossen Beziehungen und selbst das Nichtseiende eine Art des Seins bilden.

'ebenbei-Seienden. [574]) Man muss nämlich so beginnen, ass man fragt, ob es Nichts giebt, was immer oder ieistentheils ist, oder ob dies unmöglich ist? Es giebt lso daneben auch noch Etwas, was sich zufällig und ebenbei trifft. [575]) Allein die Frage ist, ob das Meisten-ieils- oder das Immer-Seiende keinem Dinge anhaftet, der ob es auch etwas Ewiges giebt? Hierüber wird päter die Untersuchung erfolgen; allein es erhellt, dass s von dem Nebenbei keine Wissenschaft giebt, denn jede 'issenschaft hat das Immer- oder das Meistentheils-eiende zum Gegenstande, denn wie könnte man sonst rnen oder lehren? Denn das Definiren muss durch das nmer-Seiende oder durch das Meistentheils-Seiende ge-hehen, z. B. dass das Honigwasser dem Fieberkranken eistentheils zuträglich sei. Wo kein solches Meisten-eils stattfindet, kann man nichts sagen; z. B. wann eses Honigwasser nicht zuträglich sei, etwa am Neu-ond; denn wenn Etwas immer oder meistentheils nütz-ch ist, so ist es dies auch am Neumond. Das Nebenbei-eiende gehört aber nicht zu dem Immer- oder Meisten-eils-Seienden. [576]) Somit ist dargelegt worden, was das ebenbei-Seiende ist, was seine Ursache ist, und dass es ine Wissenschaft von ihm giebt.

---

[574]) Der Stoff (ὕλη) hat noch keine Form (εἶδος), erst it Hinzutritt dieser Form wird er ein wirkliches Ding ινολον); die Form ist somit das, was dem Stoff zur Wirk-hkeit verhilft, deshalb ist er im Sinne des A. ein blos ögliches oder das rein Unbestimmte, was sein (d. h. ein estimmtes werden) oder nicht sein kann, und in diesem nne ist der Stoff die Bedingung des Nebenbei. Ohne n Stoff gäbe es nur Nothwendiges, aber indem der Stoff s zu Allem Mögliche ist, enthält er das Zufällige und s Nebenbei. Dies ist der Sinn dieser Stelle.

[575]) Die gestellte Frage muss nämlich nach A. ver-int werden; giebt es also ein Ewiges, so folgt auch, ss sein Gegensatz, das Zufällige und das Nebenbei, istirt. — Diese Argumentation ist freilich nur nach den liebten Beziehungssätzen des A. beweisend.

[576]) Diese ganze Argumentation ist unsäglich schwach d schwerfällig, wie sich aus dem bisher Bemerkten von lbst ergiebt.

Drittes Kapitel.[577]

Dass es werdensfähige und vergängliche Anfänge und Ursachen giebt, ohne dass sie ein Entstehen und Vergehen haben, ist klar.[578] Denn wäre dies nicht der Fall, so wäre Alles aus Nothwendigkeit, sofern nämlich für das Entstandene und Vergangene keine nebenbei eintretende Ursache zulässig ist. Man fragt: Wird Dieses sein oder nicht? Antwort: Ja, wenn dies Andere geschieht, sonst nicht; und dieses Andere ist wieder von einem Anderen abhängig. So ist klar, dass man von einem bestimmten zukünftigen Zeitpunkte, wenn man immer einen Zeittheil wegnimmt, bis zu dem Jetzt zurückgelangt. Dieser Mensch wird z. B. sterben durch Krankheit oder gewaltsam, wenn er ausgehen wird; er wird ausgehen, wenn er dursten wird, und er wird dursten, wenn wieder ein Anderes sein wird. So kommt man auf das Jetzt-Seiende oder auf eines der geschehenen Dinge. So wird das Sterben in dem obigen Falle geschehen, wenn der Mensch dursten wird; dies wird geschehen, wenn er Salziges essen wird; Letzteres findet nun entweder statt oder nicht; er muss also nothwendig entweder sterben oder nicht sterben. Dasselbe

---

577) Dieses Kapitel ist eine Fortsetzung der Erörterung des Begriffes des Nebenbei, der aber hier mehr dem Begriffe des Zufälligen sich nähert. Das Ergebniss ist ebenso werthlos, wie die Erörterungen des vorgehenden Kapitels, da blos das Spiel mit Beziehungen fortgesetzt wird.

578) Man sehe Erl. 568. Unter Ursachen und Anfängen sind hier die nebenbei eintretenden Umstände zu verstehen, die ihre weiteren Wirkungen haben. Als Anfänge haben sie ein Sein, und sie haben auch ihre eigene Kausalreihe; aber durch das Nebenbei werden sie in eine andere, ihnen fremde Kausalreihe hineingezogen; für diese haben sie kein Entstehen und Vergehen, da dies nur innerhalb der Glieder ihrer Kette gilt; sie sind deshalb für die vorliegende Kette wohl ein Seiendes, was auftritt und verschwindet, aber sie gehören nicht zu dem Entstehen und Vergehen innerhalb der vorliegenden Kausalreihe.

ilt, wenn man noch weiter bis in das Vergangene zurückeht; denn auch dies, nämlich das Vergangene, ist schon n Etwas enthalten. Alles Zukünftige geschieht deshalb nit Nothwendigkeit, z. B. das Sterben des Lebendigen; enn es ist bereits Etwas, als Entgegengesetztes in einem Körper vorhanden; aber ob der Mensch an einer Krankheit oder durch Gewalt sterben werde, dafür liegt och keine Nothwendigkeit vor, sondern nur dann, wenn in Anderes geschehen sein wird. Es ist also klar, dass ies bis zu einem gewissen Anfang fortgeht, der aber elbst nicht weiter geht. Dieser Anfang wird nun der nfang des Zufälligen sein, und nichts Anderes wird die Ursache seines Eintretens sein. Aber auf welchen Anfang nd auf welche Ursache eine solche Zurückführung des ufälligen geschehen soll, ob auf den Stoff, oder auf den weck oder auf das Bewegende, das ist die Hauptsache, ie zu ermitteln ist.[579])

---

[579]) Dieses Kapitel ergiebt noch deutlicher, dass A. uch ein Objektiv-Zufälliges angenommen hat. Wenn lles in der körperlichen und geistigen Welt nach festen esetzen geschieht, so giebt es bekanntlich objektiv kein ufälliges; jedes hat seine Ursache, und Alles geschieht us Nothwendigkeit. Deshalb kennt Spinoza keinen ufall und keine Freiheit, im Sinne einer völlig bestimungslosen Wahlfreiheit, sondern nur eine Freiheit, die elbst die Nothwendigkeit enthält. Für ein solches System ann das Zufällige nur ein subjektives sein; das an sich othwendige kann dem beschränkten Wissen des Menschen ls zufällig (ohne Ursache) erscheinen, weil er entweder icht alle hier einwirkenden Naturgesetze kennt, oder weil r die vorhandenen thatsächlichen Unterlagen für diese esetze, wie sie zu der bestimmten Zeit bestehen, nicht ollständig kennt. Das Zufällige ist also dann nur ein chein, der aus der Mangelhaftigkeit des Wissens entpringt, der aber keine gegenständliche Wirklichkeit hat. Diese Auffassung ist in der modernen Naturphilosophie ie allgemeine; wenn man die Nothwendigkeit noch irgendo ausschliesst, so ist es nur in dem Gebiete des menschchen Handelns; nur hier wird von Einigen noch an der reiheit festgehalten.

Man hätte nun erwarten können, dass A. bei Gelegen-

Viertes Kapitel.

Ich verlasse jetzt das Nebenbei-Seiende, das genügend erörtert worden ist. Ebenso werde ich das Seiende als Wahres und das Nicht-Seiende als Falsches erst später

---

heit des Nebenbei diese wichtigen Fragen erörtern würde; allein statt dessen bleibt A. in dem neckenden Spiel der Beziehungen stecken, und indem er irrthümlich diese Beziehungen für seiende Bestimmungen der Dinge nimmt, kommt er zu einem objektiven Zufälligen, obgleich er daneben auch wieder anerkennt, dass für jedes Geschehen eine Kausalitätsreihe besteht, welche es innerhalb dieser zu einem Nothwendigen macht. Werden diese Ja und Nein als blosse Beziehungen genommen, so enthalten sie keinen Widerspruch; es wird dabei nur das Eine der bezogenen gewechselt, und damit ändert sich auch das Prädikat für das Andere. Sokrates kann z. B. gross und zugleich klein sein, wenn ich die Person wechsele, in Beziehung auf welche ich den Sokrates gross oder klein nenne; so ist auch ein Vorfall zufällig, wenn ich ihn auf ein Anderes ausserhalb seiner Kausalitätsreihe beziehe und zugleich nothwendig in Beziehung auf die Glieder seiner Kausalitätsreihe. Mache ich aber das Zufällige und das Nothwendige zu gegenständlichen, den Dingen einwohnenden Eigenschaften, so kann dasselbe Etwas nicht zugleich zufällig und nothwendig sein, so wenig wie es zugleich rund und viereckig sein kann. Indem nun A. beide Bestimmungen für seiende nimmt, geräth er in diesen Widerspruch. Er erkennt einmal an, dass Alles seine Ursache habe, also mit Nothwendigkeit entsteht, und doch soll dies wieder nur für das Sterben überhaupt gelten, aber nicht für die bestimmte Todesart. Allein wenn auch diese ihre Kausalitätsreihe hat, wie A. selbst anerkennt, so ist auch diese bestimmte Todesart nothwendig? Alles was man sagen kann, ist nur, dass wir, der Mensch, diese Nothwendigkeit nicht erkennen, was aber ihr Dasein nicht aufhebt. A. meint, die Kausalitätsreihe des Zufälligen gehe nur bis zu einem gewissen Anfange, dann breche sie ab, und deshalb sei es eben das Zufällige. Diese Fol-

in Betracht ziehen; denn es beruht auf der Verbindung und Trennung, und beides zusammen auf der Theilung des Widerspruchs. [580]) Das Wahre hat seine Bejahung bei Verbundenem und seine Verneinung bei Getrenntem; das Falsche ist die Verneinung dieser Theilung. [581]) Wie

---

gerung wäre richtig, wenn diese Reihe abbrechen müsste, wie A. behauptet; allein dass dieses Abbrechen eintreten müsse, ist von A. nirgends dargethan. Er selbst erkennt an, dass hierüber noch eine Untersuchung stattfinden müsse; allein A. hat sie nirgends gegeben. Die alten Kommentatoren Alexander und Asklepios meinen, A. habe es nicht gethan, weil es augenfällig sei, dass dieser Anfang, wo die Kausalitätsreihe abbreche, unter die bewegende Ursache (αἰτια ποιητικη oder κινητικη) falle; allein dies passt nicht zu dem μαλιστα σκεπτεον; dies kann kein Augenfälliges sein. Auch dürfte A. hier wohl mehr an die ὑλη, als ἀρχη gedacht haben, weil diese nach ihm das Unbestimmte, blos Mögliche ist, was in sich keine Nothwendigkeit hat, sondern seine Verwirklichung zu einem bestimmten Dinge immer von einem Anderen erwartet. Indess hätte A. dann anerkannt, dass nicht Alles seine Ursache habe; er leugnete dann selbst innerhalb des Natürlichen den allgemeinen Fortgang nach festen Gesetzen, und eine Folge davon wäre, dass die Naturwissenschaft die Natur nicht erschöpfen, sondern nur so weit verstehen könnte, als die Gesetzlichkeit in ihr herrschte. — Dies Alles zeigt, wie ungenügend und schwankend diese Frage von A. behandelt worden ist, obgleich sie doch zu den wichtigsten der Metaphysik gehört.

[580]) Ein Begriff, eine Vorstellung für sich ist weder wahr noch falsch; erst wenn ein Zweites damit verbunden oder davon getrennt wird, also erst das Urtheil ist wahr oder falsch, und zwar ist das Urtheil, was das Widersprechende bejaht, falsch, was es verneint, wahr. Dieses ist der Sinn dieser Stelle; der Gedanke selbst ist bereits in Erl. 543 geprüft und gezeigt worden, dass die Wahrheit vielmehr auf der Verbindung des Vorgestellten (des Wissens) mit dem Sein beruht, aber nicht auf der Verbindung verschiedener Vorstellungen.

[581]) Es ist eine höchst auffallende Erscheinung, dass A. das Wahre und Falsche zu dem Seienden rechnet.

es aber möglich ist, Mehreres zugleich oder getrennt zu denken, ist eine andere Frage; wobei ich unter dem zu-

---

A. verlegt dasselbe ausdrücklich in die διανοια, d. h. in das Wissen, was gerade den Gegensatz zu dem Seienden bildet; das Wahre ist nur ein Wissen, dessen Inhalt mit dem Inhalt seines seienden Gegenstandes identisch ist (übereinstimmt), und das Falsche ist ein Wissen, dessen Inhalt nicht mit seinem Gegenstande identisch ist. Das Wahre und Falsche setzt also zwar ein Seiendes voraus, aber ist nicht selbst ein Seiendes, sondern nur ein Wissen. Man kann wohl die einzelne Vorstellung auch als einen seienden Zustand (παθος) der Seele nehmen, aber dann wird diese Vorstellung nicht in ihrer Natur als Wissen oder als Spiegel eines Anderen genommen, sondern sie ist dann selbst der Gegenstand eines anderen Wissens. So ist der Unterschied zwischen Sein und Wissen ein unvertilgbarer; könnte er von dem Wissen überwunden werden, so würde das Wissen das Sein völlig in sich aufnehmen, es würde zum Allmächtigen über das Seiende, während es jetzt an dieser Kluft seine Grenze findet und durch das Wahrnehmen nur den Inhalt des Seienden, nicht aber es selbst oder seine Seinsform in sich überfliessen machen kann. — Indem A. diesen Gegensatz von Sein und Wissen, durch die verschiedenen Bedeutungen des grammatikalischen Wortes verleitet, verwischt und das Wissen zu einer Art des Seienden macht, wird die Klarheit seiner Untersuchungen ausserordentlich gestört. Man kann ja, wie der Idealismus thut, den Unterschied von Sein und Wissen leugnen und alles Sein zu einem Wissen machen, oder mit dem Materialismus alles Wissen zu einem Seienden umwandeln; allein diese Auffassungen herrschen nicht bei A., wenigstens nur in sehr beschränkter und dabei unklarer Weise. Bei A. ist die Wahrheit noch die Uebereinstimmung des Wissens mit dem Sein; denn er selbst erklärt hier das Wahre für eine Trennung und Verbindung, die dem Seienden oder dem Gegenstande entspricht, und das Falsche für eine solche, die das Gegentheil behauptet; folglich ist auch bei A. Wissen und Sein getrennt, und jenes ist keine Unterart von diesem. A. wird zu dieser Annahme, dass das Wahr-sein eine Art des Seins darstelle, nur dadurch verleitet, weil das

gleich und getrennten Denken verstehe, dass es nicht nach einander, sondern als Eins geschieht. Denn das Wahre und das Falsche ist nicht in den Dingen, z. B. nicht so, dass es, wie das Gute, sofort wahr und, wie das Schlechte, sofort falsch ist, sondern es ist in dem Denken und in Bezug auf das Einfache, und das Was ist es nicht einmal im Denken.[582]) Ueber das so Seiende und Nicht-Seiende ist, wie gesagt, die Untersuchung später aufzustellen. Wenn nun die Verbindung und die Trennung im Denken und nicht in den Dingen ist, und das so Seiende von dem vornehmsten Seienden verschieden ist (denn das Denken verknüpft und trennt nur das Was oder die Beschaffenheit oder die Grösse und Aehnliches), so ist das Nebenbei-Seiende und das Seiende als Wahres hier bei Seite zu stellen. Denn von jenem ist die Ursache unbestimmt,[583]) und von diesem ist die Ursache ein Zu-

---

Wort ist, welches als Copula des Urtheils die blosse Verbindung von Subjekt und Prädikat bezeichnet, in der Sprache auch für die Bezeichnung des Daseins und der Wirklichkeit benutzt wird. Da man nun sagt: Zeus ist der Bruder der Here, der Teufel ist lahm, so (schliesst A.) sind diese Aussprüche als ein Wahres auch ein Seiendes; während er vielmehr hätte schliessen müssen: Also hat das Wort ist zwei ganz verschiedene Bedeutungen, und das Wahrsein bezeichnet nicht ein Sein, sondern nur eine Verbindung von Vorstellungen im Denken. Man sehe Erl. 422.

[582]) Das Einfache und das Was für sich sind weder wahr noch falsch, weil sie ohne Verbindung ausgesagt werden (Erl. 580); im Uebrigen wird hier richtig anerkannt, dass das Wahre und Falsche nicht im Sein, sondern im Wissen ist; darum hätte es A. eben nicht als eine Art des Seins aufstellen sollen. Das Gute und Schlechte macht nach A. davon eine Ausnahme, weil dieses durch das Denken bestimmt wird; es sind dies Bestimmungen, die im Denken ihren Ursprung haben, nicht dem Sein entlehnt sind; das Soll wird, wie Kant sagt, durch das, was ist, weder bestätigt noch widerlegt; deshalb ist die gute That sofort eine wahre; das Gute liegt in keiner Verbindung.

[583]) D. h. sie fällt nicht in die Kausalreihe des Be-

stand des Denkens, und beide gehören zu den übrigen Arten des Seienden und machen die ausserhalb des Denkens bestehende Natur des Seienden nicht offenbar. Deshalb lasse ich sie bei Seite und richte die Untersuchung nur auf die Ursachen und Anfänge des Seienden als solchen. Schon aus dem über die vielfachen Bedeutungen einzelner Ausdrücke Gesagten[584]) ist bekannt, dass auch das Seiende in vielerlei Sinne gebraucht wird.

---

griffes, um den es sich handelt, und von dem das Andere nur ein Nebenbei ist.

[584]) A. meint Buch 5, Kap. 7.

Siebentes Buch.

Erstes Kapitel.

Das Seiende hat mehrere Bedeutungen, wie ich in dem Buche über die vielfachen Bedeutungen einzelner Worte dargelegt habe; es bedeutet das Was und das Dieses und auch die Beschaffenheit oder die Grösse oder sonst eine der früher genannten Kategorien. Von diesen vielerlei Seienden ist offenbar das Was, welches das Selbstständig-Seiende bezeichnet, das erste.[585]) Denn

---

585) Dieses Buch handelt von der *ουσια,* und diese bildet nach A. den eigentlichen Gegenstand der Metaphysik; sie ist das *ὀν ᾗ ὀν.* Das Wort *ουσια* ist, wie in Erl. 430 erwähnt, schwer zu übersetzen, weil es drei sehr verschiedene Bestimmungen in sich vereinigt, von denen je nach dem Zusammenhange bald die eine, bald die andere überwiegt und hervortritt, ohne doch dabei die anderen ganz auszuschliessen. Die *ουσια* bezeichnet zunächst das Selbstständig-Seiende, was für sich besteht, im Gegensatz der blossen Eigenschaften, Orts- und Zeitbestimmungen, welche immer ein Selbstständiges verlangen, von dem sie ausgesagt werden können. Die *ουσια* bezeichnet weiter das Einzel-Seiende im Gegensatz zu der Gattung und dem Allgemeinen, und endlich bezeichnet sie das Wesentlich-Seiende, das *τι ἠν ειναι,* die *ουσια κατα τον λογον,* was mit dem Begrifflich-Seienden zusammenfällt, insofern man dieses Begriffliche nicht als blosses Wissen, sondern als ein Seiendes nimmt; also in dem Sinne, wie auch nach realistischer Auffassung dem gewussten Begriffe ein seiendes Begriffliche als sein Gegenstand entspricht. Da ein solches Wort wie

wenn man die Beschaffenheit von etwas angiebt, so nennt man es gut oder schlecht, aber nicht drei Ellen lang oder Mensch; [585b]) will man aber angeben, Was etwas ist, so nennt man es nicht weiss oder warm, oder drei Ellen lang, sondern Mensch oder Gott. Alles Andere nennt man seiend, weil es von einem solchen Seienden eine Beschaffenheit oder eine Grösse oder ein Zustand oder Etwas der Art ist. Deshalb könnte man wohl zweifeln, ob das Gehen und das Gesundsein und das Sitzen und Aehnliches ein Seiendes ist oder nicht. Denn keines von diesen besteht an sich selbst, und es kann von dem Selbstständigen nicht getrennt werden; eher sind noch das Gehende und das Sitzende und das Gesunde ein Seiendes; denn sie erscheinen deshalb mehr so, weil ein Bestimmtes ihnen unterliegt, was ein Selbstständiges und Einzelnes ist und bei jenen Kategorien hindurchscheint; denn ohne solches sagt man das Gute oder das Sitzen nicht aus, und nur vermöge dessen gelten auch jene Ausdrücke als ein Einzelnes. Das Selbstständig-Seiende ist also das erste Seiende, und zwar nicht als ein Was, sondern einfach als Selbstständiges. [586]) Das „Erste" hat zwar mehrfache Bedeutungen; allein das Selbstständig-Seiende ist

---

ὀυσια im Deutschen fehlt, so erhellt, dass dem Uebersetzer nur übrig bleibt, jedesmal von diesen drei Bedeutungen den deutschen Ausdruck zu wählen, welcher die nach dem Zusammenhange hauptsächlich betonte und hervortretende Bestimmung bezeichnet. Andere Uebersetzer haben das Wort Substanz oder Reales gewählt; allein beide Ausdrücke sind durch die neuere Philosophie so schwankend und vage geworden, dass ihre Benutzung bedenklich erscheint.

[585b]) Das „drei Ellen lang" bezeichnet nämlich nur eine Grösse, das „Mensch" dagegen das Was oder das Wesen; also beide keine Beschaffenheit.

[586]) Diese hier von A. vorgebrachten Beweise für den Vorrang des Selbstständig-Seienden sind, wie man leicht bemerkt, nur aus dem Sprachgebrauche entlehnt; also keine. Anstatt auf die Sache selbst einzugehen, bleibt A. bei deren sprachlichen Formen stehen; es ist, als wenn man den menschlichen Körper nicht an dem nackten, sondern an dem bekleideten Menschen studiren wollte.

nach allen Bedeutungen das Erste, sowohl dem Begriffe wie der Erkenntniss und der Zeit nach; denn von dem Seienden aller anderen Kategorien ist keines trennbar; jenes allein ist für sich.[587]) Auch dem Begriffe nach ist es das Erste; denn in dem Begriffe eines jeden Einzelnen muss der Begriff eines Selbstständig-Seienden mit darin sein.[588]) Auch glaubt man etwas dann am meisten zu kennen, wenn man weiss, was z. B. der Mensch oder das Feuer ist, als wenn man nur weiss, wie beschaffen, wie gross und wie etwas ist; und auch von diesen kennt man Jedes am besten, wenn man weiss, was das Beschaffene und das Grosse ist.[589]) Die sonst und jetzt und immer auftretende Frage, was das Seiende ist, ist also die Frage, was das Selbstständig-Seiende ist. Manche sagen, es sei nur Eins, Andere, es sei mehr als Eins; Manche setzen die Zahl desselben als begrenzt, Andere als unbegrenzt. Meine Aufgabe ist also vor Allem und zuerst und beinahe ausschliesslich, zu untersuchen, was dieses Seiende ist.[590])

---

[587]) Damit beweist A., dass das Selbstständige der Zeit nach das erste ist.

[588]) Der Begriff, der hier im Gegensatz zur Erkenntniss oder zum Wissen auftritt, ist das Begrifflich-Seiende (Erl. 585). Dieser Grund ist freilich ein Zirkel; denn Einzelnes ist hier nur ein anderes Wort für das Selbstständig-Seiende.

[589]) Damit beweist A. den Vorrang der ουσια der Erkenntniss nach; dass auch dies nur leere Tautologie ist, wird jeder Leser bemerken, und zeigt, mit welcher grossen Bequemlichkeit A. seine Werke abgefasst hat.

[590]) Man sehe Erl. 161, wo ausgeführt ist, dass diese Spaltung des Seienden in viele Arten ein Irrthum ist, und dass das Seiende immer nur Eines ist, und zwar gerade das an den Dingen, was das Wissen niemals erkennen kann.

Zweites Kapitel.

Am deutlichsten scheint das Selbstständig-Seiende den Körpern innezuwohnen; deshalb nennt man die Thiere, die Pflanzen und deren Theile Dinge; auch die Naturkörper nennt man so, wie das Feuer, das Wasser, die Erde und Anderes der Art; ferner, was ein Theil davon ist oder daraus besteht, sei es aus einigen dieser Dinge oder aus allen, wie z. B. der Himmel und seine Körper, die Sterne, der Mond und die Sonne. Es fragt sich indess, ob diese Dinge allein selbstständig-seiend sind, oder ob noch Anderes es ist, oder ob nichts von alledem ein Selbstständiges ist, sondern ob das Selbstständig-Seiende ein Anderes ist? Manche[591]) halten die Grenzen der Körper, also deren Oberfläche und die Linie und den Punkt und die Eins für ein Selbstständiges, und zwar mehr als die Körper und das den Raum erfüllende Feste selbst. Ferner nehmen Manche neben dem Sinnlichen nichts Selbstständig-Seiendes an; Andere aber setzen als solches noch Anderes, insbesondere das Ewige. So setzte Plato die Ideen und das Mathematische als zwei Arten der selbstständigen Dinge, und als dritte Art die sinnlichen Dinge, und Speusipp nahm noch mehr Arten des Selbstständigen an, indem er von der Eins begann, und für jedes Selbstständige, wie für die Zahlen, die Grössen und auch für die Seelen einen besonderen Anfang setzte, und auf diese Weise das Gebiet des Selbstständigen ausdehnte.[592]) Andere[593]) behaupten, dass die Ideen und die Zahlen von ein und derselben Natur seien, und dass alles Andere von ihnen abzuleiten sei, wie die Linien, die Flächen bis zu dem Himmel und zu den sinnlichen Din-

---

[591]) Damit sind die Pythagoräer gemeint; Buch 5, Kap. 8 wird diese Ansicht erläutert.

[592]) Unter „Anfang" (ἀρχη) ist hier wie überall nicht blos der Zeitpunkt des Anfanges, sondern das Seiende selbst, mit welchem ein Ding beginnt, zu verstehen. Auch im Deutschen sagt man so: Müssiggang ist aller Laster Anfang.

[593]) Diese „Andere" sind eine Anzahl Platoniker.

gen. Es ist also zu untersuchen, was von diesen Behauptungen richtig oder unrichtig ist, und welche Dinge zu den selbstständigen gehören, und ob deren noch neben den sinnlichen Dingen bestehen oder nicht, und welcher Art letztere sind, und ob es noch ein besonderes Selbstständiges giebt, und weshalb und wie, oder ob es neben dem Sinnlichen nichts giebt. Dabei ist zunächst im Umriss zu erörtern, was das Selbstständig-Seiende ist.

Drittes Kapitel.

Das Selbstständig-Seiende wird, wenn nicht in mehr, doch hauptsächlich in vierfachem Sinne ausgesagt; es bezeichnet entweder das wesentliche Was eines Dinges oder das Allgemeine oder die Gattung oder viertens das Unterliegende. 594) Das Unterliegende ist das, von dem

---

594) Auch hier beginnt A. die Untersuchung von der Sprache aus, anstatt unmittelbar an die Sache selbst heranzutreten. Dieser Fehler ist schon öfter und insbesondere in den Erläuterungen zu den Kategorien gerügt worden. Er hat indess bei A. seinen tieferen Grund. Indem er in dieser ersten Philosophie sich nur in den höchsten Begriffen und in dem Unsinnlichen bewegt, wohin nach seiner Meinung das Wahrnehmen nicht hinreicht, und indem nach A. dieses Unsinnliche unmittelbar durch die Vernunft (*νους*) erfasst werden kann, war hier der Ort, von diesem Erfassen durch die Vernunft eine Probe zu geben. Da zeigt sich aber, dass dies nicht geht. Aber da A. das Wahrnehmen nicht als die Quelle hierfür zu erkennen vermag, da ihm ferner die Natur der Beziehungen unbekannt war, so blieb ihm nur übrig, um überhaupt einen Stoff oder Inhalt oder eine Unterlage für das Denken hier zu gewinnen, nach der Sprache zu greifen und deren Inhalt und Formen zur Unterlage für sein Philosophiren zu benutzen. Nun ist aber diese Unterlage eine höchst bedenkliche, weil die Gefühle und das Begehren der Völker die reine objektive Auffassung der

ein Anderes ausgesagt wird, während es selbst von Nichts ausgesagt wird. Es ist deshalb zuerst zu erörtern; denn das Ursprünglich-Unterliegende scheint vorzugsweise das Selbstständige zu sein.[595]) In diesem Sinne gilt einmal

---

Gegenstände bei ihnen getrübt und zu Mischungen und falschen Eintheilungen des Seienden Anlass gegeben haben, welche damit in der Sprache als feste und bekannte Bestimmungen hervortreten, und deshalb den Philosophen, der von der Sprache anfängt, nur irreführen müssen, wie A. selbst an vielen Stellen den Belag dazu giebt.

Dies Alles zeigt, dass der Inhalt des Seienden nicht auf diesem Wege zu gewinnen ist, sondern dass dafür das Instrument zu benutzen ist, was die Natur uns dazu deutlich genug gegeben hat, nämlich die Wahrnehmung, und zwar sowohl die Sinnes- wie die Selbstwahrnehmung. Alle Systeme, welche aus Missverständniss diesen Weg verwerfen, müssen ihren Stoff aus viel bedenklicheren Quellen schöpfen. A. und viele Spätere benutzen die Sprache dazu; Hegel erfand zur Beschaffung dieses Stoffes die dialektische Entwickelung, aber näher betrachtet, zeigt sich diese als ein blosses Taschenspielerkunststück; denn in Wahrheit holt auch Hegel seinen Inhalt und seine Begriffe aus dem Vorrath hervor, welcher davon in der Sprache niedergelegt ist. Die nähere Erklärung der hier genannten vier Arten des Selbstständigen geschieht in diesem und den folgenden Kapiteln. Vorläufig kann man schon erkennen, dass diese vier Arten in einander laufen; die Gattung ist ein Allgemeines und enthält auch das wesentliche Was der zu ihr gehörenden Dinge, und ebenso behandelt A. die Gattung sehr oft als Stoff (*ὕλη*), welchen er hier zu dem Unterliegenden rechnet. Ferner setzt A. das wesentliche Was als identisch mit der Form (*εἶδος*), und doch wird die Form hier als eine Unterart des Unterliegenden behandelt.

[595]) Der Begriff des Unterliegenden ist nur aus den Sprachformen entlehnt und bezeichnet das Subjekt im Gegensatz zu seinen Prädikaten. Indem man dabei von den seienden Verbindungsformen für beide absieht, welche in der Copula ihren Ausdruck erhalten, verwandelt sich dieses Verhältniss in eine leere Beziehung, die, wenn sie auf das Seiende übertragen wird, zu der Beziehung

der Stoff als das Selbstständige; dann auch die Gestalt, und als Drittes das aus diesen Beiden bestehende Ganze. Unter Stoff meine ich z. B. das Erz, unter Gestalt den Umriss des Bildes, und unter dem aus Beiden bestehenden Ganzen die Bildsäule als das Ganze. Geht nun die Form dem Stoffe vor und ist sie mehr seiend, so wird dann aus demselben Grunde auch das aus Beiden bestehende Ganze vorgehen. Soweit habe ich vorläufig erläutert, was das Selbstständige[596]) ist, nämlich, dass es nicht von einem Unterliegenden ausgesagt wird, sondern alles Andere von ihm. Indess darf es bei dieser vorläufigen Erläuterung nicht bewenden, da sie nicht zureicht. Denn dieses Unterliegende ist selbst noch ein Unbekanntes, und ausserdem ist auch der Stoff ein Selbstständiges.[597]) Denn sollte der Stoff es nicht sein, so wüsste man nicht, welches Andere es sein sollte; da, wenn man alles Andere wegnimmt, nichts als der Stoff übrig bleibt; denn all dieses Andere bei dem Körper ist ein Erleiden oder ein Wirken oder Vermögen; ebenso sind die Länge, die Breite und die Tiefe zwar gewisse Grössen, aber kein Selbstständiges; denn das Grosse ist kein Selbstständiges, sondern vielmehr jenes Ursprüngliche, dem das Grosse anhaftet, ist das Selbstständige. Nähme man nämlich das Lange und das Breite und das Tiefe hinweg, so bliebe nichts übrig, wenn es nicht etwas giebt, was von diesen begrenzt wird; und deshalb muss von diesem Gesichtspunkte aus der Stoff allein als das Selbstständige erscheinen. Unter Stoff verstehe ich aber das, was an sich weder als ein Was, noch als ein Grosses, noch als ein

---

von Substanz zu ihren Accidenzen sich umwandelt. A. nimmt das Unterliegende in der Regel als ein Selbstständig-Seiendes; da es aber in sich selbst keinen Inhalt hat, so kann es auch auf einzelne Bestimmungen im Seienden beschränkt werden, und deshalb sondert es A. hier in Stoff, Form und das aus beiden bestehende konkrete Ding.

596) A. meint damit hier nur die eine Art desselben, nämlich das Unterliegende.

597) A. hat bereits kurz vorher den Stoff als eine Art des Unterliegenden, und dieses als eine Art des Selbstständigen aufgezählt; deshalb passt dieser Einwurf nicht.

Sonstiges ausgesagt wird, wodurch das Seiende bestimmt wird. Es giebt nämlich etwas, von dem Alles dies ausgesagt wird, was eben davon und von diesem Ausgesagten verschieden ist; denn alles Andere wird von dem Selbstständigen ausgesagt, und dieses wieder von dem Stoff. Das an sich Letzte ist also weder ein Was, noch eine Grösse, noch sonst etwas dieser Art; auch keine Verneinung, denn auch diese kommt einer Sache nur nebenbei zu. Von diesem Gesichtspunkt also ergiebt sich der Stoff als das Selbstständig-Seiende. 598) Allein dies ist unmöglich; denn auch das getrennte Sein und das Ein-dieses-Sein kommt hauptsächlich dem Selbstständig-Seienden zu, und deshalb scheint die Form und das aus Stoff und Form Gebildete mehr als der blosse Stoff das Selbstständige zu sein. 599) Indess muss hier das aus Beiden, ich meine aus Stoff und Gestalt hervorgehende Selbstständige noch bei Seite gestellt bleiben; denn es ist das spätere, auch ist es ein bekanntes. Auch der Stoff ist wohl deutlich; aber das Dritte bedarf der Untersuchung, da hier die meisten Zweifel bestehen. Da nun Alle einverstanden sind, dass Einiges von dem Sinnlichen zu dem Selbstständigen gehört, so ist es zunächst darunter aufzusuchen.

---

598) Wenn man, wie A. will, von dem Stoff alles Quantitative und Qualitative als nicht zu ihm gehörig abtrennt, so bleibt nichts übrig als ein Gedankending, d. h. der seiende Stoff wird dann in die blosse Beziehung des Unterliegenden (Subjekts) verwandelt. A. bemerkt nicht, dass er mit dem Quantitativen und Qualitativen dem Stoffe Alles nimmt, auch die Raumerfüllung und die Undurchdringlichkeit; denn auch diese sind nur Eigenschaften. Dennoch hält A. ihn als ein Seiendes bestimmter Art fest, was nur beweist, wie wenig A. mit der Natur der Beziehungsformen vertraut ist, und wie er sich fortwährend verleiten lässt, sie für seiende Bestimmungen zu nehmen.

599) Dem Stoff fehlt nämlich das Getrennt- und das Bestimmt-Sein; er bildet das gestaltlose Chaos, den Brei, aus dem erst Alles wird.

Viertes Kapitel.

Da ich gleich im Beginn die verschiedenen Bedeutungen des Selbstständig-Seienden angegeben habe, und dazu auch diejenige gehörte, wonach es das wesentliche Was eines Dinges bezeichnet, so ist dieses Was zu untersuchen;[600] denn es ist zweckmässig, zu dem Erkennbareren überzugehen.[601] Alles Lernen geschieht dadurch, dass man von dem der Natur nach weniger Erkennbaren zu dem mehr Erkennbaren vorschreitet. Es ist dasselbe, als wenn man im Handeln aus dem einzelnen Guten zu dem allgemeinen Guten vorschreitet und so Letzteres auch zu einem Guten für den Einzelnen macht; ebenso gelangt der Lernende von dem ihm Bekannteren zu dem der Natur nach Bekannten und macht damit dasselbe zu einem auch ihm Bekannten. Was aber dem Lernenden erkennbar und zunächst bekannt ist, ist oft an sich wenig bekannt und hat nur wenig oder Nichts vom Seienden an sich;[602] allein trotzdem muss man versuchen, aus dem

---

600) Am Schluss des vorigen Kapitels hat A. gesagt, er wolle mit Beiseitelassung des Stoffes und des aus Stoff und Form Zusammengesetzten, als dem Bekannteren, zunächst das dritte Selbstständige, die Form untersuchen. Dies geschieht nun hier, indem A. das wesentliche Was (das *τι ἦν ειναι*) mit der Form (*εἰδος*) identifizirt.

601) Wenn der Text hier nicht verdorben ist, so muss hier unter Erkennbarerem das *φυσει γνωριμωτερον*, das der Natur nach Erkennbarere verstanden werden; A. will sagen: Wenn gleich die Form das für Uns schwerer Erkennbare ist, so ist es doch zweckmässig, das uns Bekanntere bei Seite zu lassen und zu dem für Uns zwar weniger Bekannten, aber der Sache nach Bekannterem überzugehen, was eben die Form ist. Dieser Gegensatz innerhalb des Bekannten ist bereits in Erl. 140 u. 455 erklärt; A. spielt gern damit.

602) Zu dem von Natur Bekannteren gehören die Anfänge, Elemente, Ursachen, die Form, die Gattung; alle diese Bestimmungen haben nach A. ein höheres Sein als das einzelne Sinnliche, welches für Uns, d. h. für

an sich schlecht, aber dem Lernenden Bekannten das überhaupt Erkennbare zu erkennen, indem, wie gesagt, von Jenem zu Diesem vorgeschritten wird.

Zunächst will ich Einiges darüber in gemeinverständlicher Weise bemerken. Das wesentliche Was eines Dinges ist das, was man das „An sich" nennt.[603]) Denn zu diesem wesentlichen Was von Dir gehört nicht das „gebildet Sein"; denn Du bist nicht an sich gebildet; also gehört dazu nur das „An sich Deine", und auch dies nicht Alles; insbesondere nicht ein solches „An sich", wie die Oberfläche ein Weisses ist, da das wesentliche Was der Oberfläche nicht das wesentliche Was von Weiss ist. Aber auch nicht in der Art wie das wesentliche Was von beiden, nämlich von der weissen Oberfläche. Und weshalb nicht? weil das zu Definirende mit in die Definition aufgenommen ist. Also ist diejenige Definition, welche den zu definirenden Begriff nicht wiederholt, die Definition von dem wesentlichen Was einer Sache. Ist also das wesentliche Was von „weisser Oberfläche" dasselbe wie das von „glatter Oberfläche", so ist das wesentliche Was von Weiss dasselbe wie das von Glatt. Da es nun auch Verbundenes nach anderen Kategorien giebt denn jede, z. B. das Beschaffene, das Grosse, das Wenn, das Wo, die Bewegung u. s. w. hat ein Unterliegendes), so ist auch der Begriff des wesentlichen Was dieser Verbundenen zu untersuchen, und ob auch sie ein ihnen innewohnendes Was haben; ob z. B. dieser weisse Mensch ein wesentliches Was des weissen Menschen hat. Es soll nun sein Name „Kleid" sein.[604]) Was ist nun das

---

die Menge der Menschen das Bekanntere ist; deshalb hat Letzteres nur wenig oder Nichts von dem wahrhaft Seienden an sich.

[603]) Die Erläuterung des wesentlichen Was durch das An-sich hilft nicht weiter, da das An-sich ein ebenso schwieriger und wenig bekannter Begriff ist als das Was. Erläutert ist das An-sich in Buch 5, Kap. 18; aber nur oberflächlich. Man sehe Erl. 502. Uebrigens decken sich beide Begriffe nicht, wie A. gleich selbst ausführt.

[604]) Durch diese Bezeichnung des weissen Menschen mit „Kleid" will A. nur sprachlich die in jenem Ausdruck vorhandene Verbindung verhüllen. A. zeigt später, dass

wesentliche Was von Kleid? Allein es gehört nicht zu dem an-sich Ausgesagten;[604b]) es wäre denn, dass man das „Nicht-an-sich-Seiende" in zweifachem Sinne gebrauchte, entweder so, dass ein Zusatz stattfindet oder nicht. Denn einmal wird etwas nicht an-sich ausgesagt, wenn es in seiner Definition einem Anderen zugesetzt wird, z. B. wenn Der, welcher das Was des Weissen definiren will, die Definition einen weissen Menschen giebt, und zweitens auch dann nicht, wenn ein Anderes ihm zugehört, was nicht beachtet wird; wenn z. B. das Kleid einen weissen Menschen bedeutet, und dieses Kleid nur als ein Weisses definirt wird; denn der weisse Mensch ist zwar weiss, aber sein Was ist nicht das Was des Weissen, sondern das Was des Kleides.

Aber ist das wesentliche Was überhaupt, oder ist es nicht?[605]) Denn wenn das Was ein „Dieses Einzelne Was" ist, so ist das, was von einem Anderen ausgesagt wird, nicht ein solches einzelnes Was. So ist der weisse Mensch nicht ein solches Einzelne; denn dieses Einzelne wohnt nur dem Selbstständig-Seienden ein. Das wesentliche Was ist also nur bei den Dingen vorhanden, deren Begriff einer Definition fähig ist. Eine Definition ist aber dann noch nicht vorhanden, wenn das Wort dasselbe wie der Begriff bezeichnet (denn dann wären alle Begriffe Definitionen, da jeder Name dasselbe wie der Begriff bezeichnet, und dann wäre auch die Iliade eine Definition), sondern dann, wenn die Definition von einem Ersten ausgeht,[606])

---

von solchen Verbundenen keine wahre Definition möglich sei, und dass sie kein wesentliches Was enthalten. Man könnte dies, meint A., vielleicht auf die sprachliche Bezeichnung durch zweite Worte schieben; um diesem Einwande zu begegnen, setzt A. den Fall, der weisse Mensch heisse sprachlich einfach „Kleid".

604b) Man denke hinzu: Folglich hat es auch kein wesentliches Was.

605) Hiermit beginnt ein neuer Gedankengang; das erläuternde An-sich wird verlassen und zum Begriff der Definition, als Erläuterung des wesentlichen Was, übergegangen.

606) Dieses Erste ist die Gattung, unter welche die zu definirende Art gebracht wird; die Definition besteht

und dies ist nur bei dem der Fall, was nicht von einem Anderen ausgesagt wird. Deshalb kommt nur den Arten der Gattung ein wesentliches Was zu, denn nur diese werden nicht als das einem Anderen Zukommende oder als eine Eigenschaft, und auch nicht als ein Nebenbei ausgesagt. Allerdings giebt es einen Begriff oder statt des einfachen Begriffes eine genaue Beschreibung auch von dem Uebrigen, welches etwas bezeichnet; wenn nämlich der Name angiebt, dass Dieses Diesem zukommt; allein eine Definition und ein wesentliches Was giebt es da nicht; es müsste denn die Definition und das Was einen mehrfachen Sinn haben; denn das Was bedeutet einmal das Selbstständige und das Dieses; sodann aber auch jede der Kategorien, wie das Grosse, die Beschaffenheit u. s. w. Denn so wie das „Ist" Allem, aber nicht in gleicher Weise zukommt, sondern dem Einen ursprünglich, dem Anderen nur folgeweise, so kommt auch das Was einfach nur dem Selbstständigen zu, und nur in anderer Weise dem Uebrigen; da man auch bei der Beschaffenheit fragen kann, was sie ist. Deshalb gehört auch die Beschaffenheit zu dem Was, aber nicht schlechthin, sondern nur so, wie von dem Nichtseienden Manche logisch richtig sagen, es sei; nur nicht unbedingt, sondern als Nichtseiendes.[607]) Man muss nun zwar Acht haben, wie man über Alles zu sprechen hat; aber mehr noch, wie es sich verhält. Deshalb erhellt auch aus dem Gesagten, dass das wesentliche Was vorerst und schlechthin dem Selbstständig-Seienden und demnächst auch dem Uebrigen zukommt, indem auch das Was nicht blos

---

nämlich nach A. aus der Angabe der Gattung und des der zu definirenden Art eigenthümlichen Unterschiedes.

[607]) Dies ist eine Anspielung auf Plato's Dialog: „Der Sophist", wo diese Behauptung vorkommt; sie ist in ihrem paradoxen Scheine nur eine Folge der zweifachen Bedeutung des Wortes Sein und Ist, indem es einmal das wirkliche Dasein bezeichnet, und zweitens nur die Verbindung (Copula) im Urtheile; deshalb kann das Nichtseiende innerhalb eines über ihn auszusprechenden Urtheils mit „ist" verbunden und dieses „Ist" von ihm ausgesagt werden. A. deutet dies später selbst an, nur sehr unverständlich und unklar.

schlechthin das wesentliche Was, sondern auch das wesentliche Was des Beschaffenen oder des Grossen bedeutet. Man muss nämlich hier das Sein in verschiedenem Sinne, entweder bejahend oder verneinend, gebrauchen, da auch das Nicht-Wissbare zu dem Wissbaren gehört, obgleich es das Richtige wäre, dieses uneigentliche Sein weder mit dem gleichen Worte auszudrücken, noch in gleichem Sinne wie das eigentliche Sein zu gebrauchen. So wird das Aerztliche zwar in Beziehung auf ein und dasselbe ausgesagt, aber es ist nicht ein und dasselbe, nicht einmal dem Worte nach; denn Aerztlich wird ein Körper und eine That und ein Werkzeug genannt; aber weder mit einem Worte, noch wird es von Einem ausgesagt, sondern nur in Beziehung auf Eines.[608]) Indess ist es gleichgültig, wie ein Jeder dies nennen mag; aber so viel ist klar, dass die ursprüngliche Definition und die Definition schlechthin ebenso wie das wesentliche Was nur bei dem Selbstständig-Seienden stattfindet. Nichtsdestoweniger kommen die Definitionen auch dem Uebrigen zu, aber nicht in dem ursprünglichen Sinne. Denn es ist in diesem Falle nicht nothwendig, dass jedes Wort, welches dasselbe wie der Begriff bezeichnet, auch eine Definition sei; sondern dies ist nur dann der Fall, wenn das Wort einem bestimmten Begriff gleichbedeutend ist, und dies ist nur dann, wenn der Begriff eine Eins bezeichnet, die nicht blos durch äussere Folge, wie die Iliade, oder durch Verbindung Eins ist, sondern wenn die Eins in einer der übrigen Bedeutungen genommen wird.[609]) Die Eins wird nämlich wie das

---

[608]) D. h. diese Begriffe, wie ärztlicher Mensch (Kranker), ärztliche Handlung (Kuriren), ärztliches Werkzeug (z. B. Sonde), werden weder mit einem Worte bezeichnet, noch sind sie Eigenschaften eines Gegenstandes, sondern sie stehen nur in Beziehung zu Einem, was die Arzneiwissenschaft ist. Die Beziehung enthält nach A. eine losere Verbindung als die der Eigenschaft mit dem Dinge. Die ganze Anführung soll nur das Beispiel eines guten Sprachgebrauchs sein.

[609]) D. h. wie die Eins oder Einheit bei der *οὐσια*, deren unterschiedener Inhalt nach A. nicht blos eine Folge (Aneinander), noch ein blosses Nebenbei ist, son-

Seiende gebraucht, und das Seiende bezeichnet bald ein Dieses, bald ein Grosses, bald ein so Beschaffenes. Deshalb giebt es auch von dem weissen Menschen einen Begriff und eine Definition, aber in einem anderen Sinne als von dem Weissen und von dem Selbstständig-Seienden. 610)

---

dern deren Inhalt inniger und untrennbar als Einer besteht.

610) Dieses Kapitel gehört mit den folgenden zu den schwerverständlichsten dieses Werkes; es liegt dies aber nicht in der Schwierigkeit der zu behandelnden Begriffe, sondern in der ungeordneten Darstellung, die fortwährend durch Nebengedanken unterbrochen wird und in einer Nachlässigkeit des Stiles, indem A. sich nicht bemühen mag, den Gedanken in seiner vollen Bestimmtheit und dem Genius der natürlichen Sprache gemäss darzubieten. Auch mag der Text an mehreren Stellen verdorben sein. Der Inhalt des Kapitels ist dabei dürftig genug. A. will in diesem Kapitel den Begriff des *τι ἦν ειναι* erörtern. Schon dieser Ausdruck gehört zu den wunderlichsten Wortbildungen, die A. mittelst einer unzulässigen Misshandlung der Sprache zu bilden sich häufig erlaubt. Die Scholastiker haben es in das gleich barbarische lateinische „*quidditas*“ übersetzt; bei Spinoza wird es *Essentia* genannt. Wörtlich übersetzt heisst es „das was war Sein“. Dieser sehr häufig bei A. vorkommende Ausdruck ist von jeher das Kreuz der Kommentatoren gewesen. Er ist hier mit „das wesentliche Was“ übersetzt worden. Dieser Begriff fällt nämlich bei sorgfältiger Beachtung der einzelnen Stellen der Aristotelischen Schriften mit dem der *ουσια* insoweit zusammen, als die *ουσια* auch das wesentliche Sein bezeichnet. Wesen ist für den Realismus eine blosse Beziehungsform; aber bei A. ist es ein Seiendes; es bezeichnet den Inhalt der Arten und Gattungen der Dinge gegenüber den, in den zur Art oder Gattung gehörenden einzelnen Dingen nebenbei herlaufenden, also unwesentlichen Bestimmungen. Dasselbe bedeutet auch das *τι ἦν ειναι;* es bezieht sich indess mehr auf diesen Inhalt und weniger auf das Einzelsein dieses Inhaltes, während bei der *ουσια* auch diese Bestimmung sich mit geltend macht. Nach alledem scheint die Uebersetzung durch

Fünftes Kapitel.

Hier erhebt sich nun ein Bedenken. Wenn man den durch Hinzufügung von Merkmalen entstehenden Begriff

---

„das wesentliche Was“ noch die beste zu sein. A. hat daneben auch noch το τι ἐστι oder das Was ohne Zusatz; damit wird nur der Inhalt eines Seienden oder eines Begriffes überhaupt bezeichnet; dieses einfache Was findet deshalb auch bei den blossen Eigenschaften und Neben-Kategorien statt; aber das wesentliche Was gehört nur der οὐσια an, weil nur bei diesem Selbstständig-Seienden vermöge des Artbegriffes, unter den es gehört, sein Inhalt sich in einen wesentlichen, zur Art gehörigen, und in einen unwesentlichen (zufälligen) sondert.

Wenn A. behauptet, dass von dem Uebrigen neben der οὐσια keine Definition möglich sei, also nicht von dem mit Prädikaten versehenen Selbstständigen (weisser Mensch), und nicht von den blossen Eigenschaften (weiss, gross), so hängt dies mit seiner Auffassung der Arten und Gattungen zusammen. Indem diese Arten und Gattungen für ihn ein durchaus Festes, Seiendes, Gegebenes sind, so ist das Einzelne nur selbstständig, insofern es unter eine solche Art und Gattung gehört; diese bildet den Kern seines Seins, sein wesentliches Was, und nur von Solchem ist es möglich, eine Definition in strengem Sinne aufzustellen, d. h. durch Angabe der Gattung und des unterscheidenden Merkmals der Art. Bei dem blossen Qualitativen und Quantitativen besteht keine solche selbstständige Art und Gattung, und deshalb ist auch keine wahre Definition von ihnen möglich. Dasselbe gilt für Verbindungen des Selbstständigen mit Prädikaten, die nicht zu seinem Artbegriff gehören, z. B. weisser Mensch. Mensch kann definirt werden, aber Weiss nicht, und deshalb auch nicht das aus beiden Verbundene. Hieraus folgt, dass überhaupt das Einzelne nicht definirt werden kann, da es immer mit zufälligen Eigenschaften verbunden ist, und dass es nur Definitionen von den Arten und Gattungen des Selbstständigen geben kann; ein Satz, den A. erst später entwickelt.

Diese ganze Ausführung fällt zusammen, wenn sich

nicht als Definition gelten lassen will, so fragt es sich, welcher Art die Definition von dem Nicht-Einfachen, d. h. dem Verbundenen ist? Denn man kann nur durch Hinzu-

---

zeigen lässt, wie dies in dem Realismus geschieht, dass dergleichen feste Art- und Gattungsbegriffe im Seienden gar nicht bestehen, sondern nur das Produkt des trennenden und verbindenden Denkens im Menschen sind. Man sehe Erl. 435. Dann fällt auch die Festigkeit des *τι ἦν εἶναι;* es verwandelt sich in die blosse Beziehung des Wesentlichen, welche keinen festen Inhalt hat, sondern ihn wechselt je nach dem, was in dem vorliegenden Falle als Ziel oder als Hauptsache gilt. Ebenso zeigt sich dann diese beschränkte Auffassung der Definition als fehlerhaft; denn die Definition ist nur die Auflösung des Inhaltes eines Begriffes oder eines Begrifflich-Seienden in seine einzelnen Bestandtheile; es bedarf dazu weder einer Art noch einer Gattung; vielmehr lässt eine gute Definition diese Begriffe bei Seite und zerlegt den Inhalt, wie der Chemiker seinen Gegenstand, in die einzelnen Elemente, ohne davon das eine als Gattung, noch das andere als das unterscheidende Merkmal der Art aufzustellen; die Luft kann ebenso zu einer Art von der Gattung Sauerstoff wie zu einer Art von der Gattung Wasserstoff gemacht werden; dies sind reine Vornahmen innerhalb des Denkens, die sich nach dem Zwecke bestimmen, den man sich vorgesetzt hat, oder nach dem Gebiete, was man bearbeiten will. Ist dies der wahre Begriff der Definition, so erhellt, dass Alles definirt werden kann, mit Ausnahme dessen, was in keine einfacheren Bestimmungen aufgelöst werden kann. — Wenn ferner das einzelne Ding nicht definirt werden kann, so kommt dies nicht aus seiner Verbindung mit Accidentiellem, wie A. meint, sondern davon, dass der Inhalt des Einzelnen unerschöpflich ist, und dass für die feineren Unterschiede der einzelnen Bestimmungen, aus denen es besteht, in allen Sprachen die Worte fehlen.

Der wesentliche Irrthum des A. bei dieser Darstellung ist also: 1) der, dass er die Begriffe der Arten und Gattungen für etwas Festes und Gegenständliches nimmt, und 2) dass er meint, sie behielten noch einen besonderen Inhalt, auch wenn man alles Qualitative und Quantitative von

fügung von Merkmalen diesen Begriff mittheilen. Ich meine dies so, wie es eine Nase und ein Hohles giebt, und das Hohlnasige das aus beiden zusammen Ausgesagte ist, und zwar so, dass das Eine in dem Anderen ist, und nicht blos nebenbei; das Hohle und das Hohlnasige ist nicht blos eine Eigenschaft der Nase, sondern sie ist es selbst; es kommt der Nase nicht so zu wie das Weisse dem Kallias oder dem Menschen, und nicht so, dass Kallias das Weisse wäre, und ihm das Mensch-sein nur nebenbei zukäme, sondern vielmehr so, wie das Männliche dem Lebendigen und das Gleiche dem Grossen, und wie alles Andere, von dem das An-sich ausgesagt wird. Dies ist Alles, worin der Begriff oder Name enthalten ist, von dem Jenes eine Eigenschaft ist, und ohne welches es nicht dargelegt werden kann; denn das Weisse kann wohl ohne den Menschen dargelegt werden, aber das Weibliche nicht ohne das Lebendige. Deshalb giebt es, wie gesagt, von Solchem überhaupt kein wesentliches W a s und keine Definition oder nur in einer anderen Weise. 611)

---

ihnen abtrennt, während doch die Begriffe der Arten und Gattungen nur Bildungen des denkenden Menschen sind, und nach Abtrennung aller Eigenschaften für das wesentliche Was der Arten und Gattungen nichts übrig bleibt als die hohle Beziehungsform des Substrats oder Unterliegenden. — Da der modernen, hauptsächlich aus der neueren Naturwissenschaft hervorgegangenen Bildung diese Auffassung bereits in Fleisch und Blut übergegangen ist, so wird es dem heutigen Leser so schwer, in diesen veralteten und scholastischen Auffassungen des A. sich zurecht zu finden; ein Theil der Unverständlichkeit hat hierin seinen Grund.

611) Im Kap. 30, Buch 5 unterscheidet A. noch ein *συμβεβηκος καϑ' αὐτο* von dem einfachen *συμβεβηκος*. Zu Ersterem gehört z. B. die Eigenschaft des Dreiecks, dass seine Winkel zwei rechten gleich sind; sie folgt zwar nothwendig aus der Natur des Dreiecks, aber sie ist in seinem Begriff nicht enthalten (vergl. Erl. 552), während bei dem weissen Menschen das Weiss ein reines Nebenbei ist, was aus dem Begriff des Menschen auch nicht folgeweise sich ergiebt.

Zu einem solchen Nebenbei an sich rechnet nun A.

Es erhebt sich hierbei indess noch ein anderes Bedenken. Ist nämlich die hohlnasige Nase und die hohle Nase ein und dasselbe, so ist auch das Hohlnasige und das Hohle ein und dasselbe. Ist dies aber nicht der Fall, weil man das Hohlnasige nicht ohne die Sache, dessen wesentlicher Zustand es ist, aussagen kann (denn das Hohlnasige ist das Hohle in der Nase), so kann entweder die Nase nicht hohlnasig genannt werden, oder man muss dasselbe zweimal sagen, also: die hohle Nase Nase; denn die hohlnasige Nase wird eine hohle Nase Nase sein.[612] Deshalb kann man nicht annehmen, dass solchen Dingen ein wesentliches Was zukommt; sollte es aber der Fall sein, so würde es kein Ende haben; denn der hohlnasigen Nase Nase wird wieder etwas Anderes innewohnen.[613] Hieraus erhellt, dass es nur von Selbstständig-Seiendem eine Definition giebt; bei Anderem müsste die Definition nothwendig durch Zusätze erfolgen, wie z. B. bei dem Eigenschaftlichen oder Ungeraden; denn es ist nicht ohne Zahl, wie das Weibliche nicht ohne Lebendiges ist. Unter Definition durch Zusatz verstehe ich die, wo man dasselbe zweimal sagt wie in diesen Beispielen.[614] Ist dies richtig, so giebt es auch keine De-

---

hier das Hohlnasige, und zeigt an ihm, dass auch von solchem keine Definition möglich sei, weil sie ohne Herbeiziehung eines Substrats (der Nase) nicht möglich sei, also ein Fremdes in die Definition gezogen werde, und überdem solche Definition kein Ende habe, wie A. in dem Folgenden darlegt.

612) Weil das „Hohlnasige" gleich ist dem „hohle Nase".

613) Weil das Wort hohlnasig immer wiederkehrt und in diesem wieder die Nase enthalten ist.

614) Die Definition eines Selbstständigen einer Art hat zwar auch die Angabe der Gattung und des unterscheidenden Art-Merkmals; allein dies ist Beides für das Selbstständige kein Fremdes, sondern es ist sein eigener Inhalt, sein wesentliches Was; aber in dem Weiblichen ist nicht das Lebendige in dieser Weise enthalten, und doch kann es, ohne dieses Lebendige zu nennen, nicht definirt werden; man muss also zur Definition einen ungehörigen Zusatz machen, und deshalb giebt es keine Definition im

finition von Verbundenem; z. B. keine von der ungeraden Zahl, und man merkt es nur nicht, sobald man hierbei die Begriffe nicht genau fasst. Sollte es aber auch von dergleichen Definitionen geben, so sind sie doch entweder anderer Art, oder die Definition und das wesentliche Was werden dann, wie erwähnt, in mehrfachem Sinne gebraucht. In einem Sinne wird es also keine Definition und auch kein Was als nur von dem Selbstständig-Seienden geben; in anderem Sinne kann es auch bei dem Uebrigen stattfinden.

Somit hat sich ergeben, dass die Definition das wesentliche Was des Gegenstandes angiebt, und dass dieses Was entweder nur dem Selbstständigen allein zukommt oder doch vorzugsweise und zunächst und schlechthin.

Sechstes Kapitel.

Ob nun das wesentliche Was und das Einzelne identisch sind, ist zu ermitteln; da es zur Erkenntniss des Selbstständig-Seienden nützlich sein kann.[615]) Das Ein-

---

strengen Sinne davon. Der Gedanke läuft auf den früheren hinaus, dass überhaupt von den Eigenschaften keine Definitionen möglich seien, was bereits Erl. 610 geprüft worden ist. Man sieht auch hier deutlich, wie A. sich in seinen philosophischen Untersuchungen immer von den Sprachformen bestimmen lässt und diese für die Sache selbst nimmt.

[615]) Der Sinn dieser Frage, mit der sich dieses Kapitel beschäftigt, ist nicht leicht zu fassen. Das Einzelne ist nach der gewöhnlichen Bedeutung der Gegensatz des Allgemeinen, der Art und der Gattung. Nun ist in den vorgehenden zwei Kapiteln das wesentliche Was gerade als der Inhalt der Art dargelegt worden, während das Einzelne neben seinem, mit seiner Art übereinstimmenden Inhalt noch Nebensächliches, nicht in den Artbegriff Gehöriges enthält. Gerade deshalb kann das Einzelne nach der Ansicht des A. nicht definirt werden. Es ist deshalb

zelne scheint nun von seinem Selbstständigen nicht verschieden zu sein, und das wesentliche Was bezeichnet das Selbstständige des Einzelnen. Bei dem nur Nebenbei-

---

schwer zu verstehen, wie hier in diesem Kapitel die Identität des wesentlichen Was und des Einzelnen behauptet werden kann. Schwegler versteht deshalb hier unter dem Einzelnen das Wirkliche und sagt: „Das Gute und das Wesen des Guten, das Thier und das Wesen des Thieres, das Sein und das Wesen des Seins, die οὐσια und das Wesen der οὐσια, Wirklichkeit und Wesen, Realität und Begriff fallen zusammen. Wären empirisches Dasein und Wesen losgetrennt von einander, so würde dem Begriff keine Realität, und der Realität keine Erkennbarkeit zukommen.“ (Schwegler, Metaphysik des A., 1847, B. IV. S. 67.) Schwegler führt also den Gegensatz auf den von Sein und Wissen zurück, obgleich dies allerdings auch von ihm nicht deutlich genug ausgesprochen wird. Wäre dies der Sinn der von A. hier gestellten Frage, so würde dies nur die Unklarheit bestätigen, die über diesen Gegensatz auch bei A. besteht. Es ist unzweifelhaft, dass dem Wesen oder Begriff eines Gegenstandes auch ein wirkliches Stück in dem Gegenstande entspricht; deshalb ist dieses Begriffliche in dem seienden Gegenstande mit enthalten; allein deshalb ist der Begriff im Wissen und sein begriffliches Stück im Sein noch nicht ein und dasselbe; nur der Inhalt ist in beiden identisch. Dieser Inhalt ist im Begriff in der Wissensform und in dem begrifflichen Stücke in der Seinsform. Gerade diesen durchgreifenden Gegensatz der Formen bei der vollen Identität des Inhaltes, auf welchem auch der Begriff der Wahrheit beruht, übersieht A.; er fühlt, dass zwischen beiden eine Gleichheit besteht, allein er kann diese Gleichheit nicht sich klar machen, und deshalb bleibt er bei der plumpen Behauptung, dass beide, Wesen und Wirklichkeit, überhaupt identisch seien. A. meint, dass ohne diese Identität das Wesen keine Wirklichkeit, und das Wirkliche keine Erkennbarkeit haben würde; er meint, das Wissen könne nur das Identische erfassen. Allein dieser Grund beweist zu viel; dann wäre überhaupt kein Unterschied zwischen Wissen und Sein möglich. Wenn das Wissen bei dem Sein nicht auf ein Etwas träfe, was

Ausgesagten scheint allerdings dies nicht der Fall zu sein; denn ein weisser Mensch scheint von dem Was des weissen Menschen verschieden. Denn wären sie dasselbe,

---

nicht mit in es eingeht, so würde alles Seiende rein in Gewusstes umgewandelt werden, und der Gegensatz eines Seienden gegen ein blos Gewusstes wäre überhaupt unmöglich. Deshalb kann nur der Inhalt des Seienden bei der Wahrnehmung in das Wissen übergehen, aber die Seiensform, in welche dieser Inhalt gefasst ist, geht nicht mit über, und nur deshalb ist das Seiende ein Festes und ein Unterschiedenes gegen das Wissen, wie Jeder bei dem Wahrnehmen bemerkt, und wodurch er das Wahrgenommene von dem blos Vorgestellten scharf unterscheidet. — Bleibt man dagegen mit A., dem auch Hegel folgt, bei der abstrakten Identität von Wissen und Sein, so entsteht daraus jene Schwerverständlichkeit, an der hier A. und bekanntlich auch Hegel leiden. Der Gegensatz von Sein und Wissen ist der menschlichen Seele so tief eingeprägt, dass alle diese vermeintlichen Beweise des Gegentheils ihn nicht erschüttern können, und dass man fühlt, der Autor habe hier etwas übersehen, was ihn dann zu seinen widernatürlichen Behauptungen nöthigt. — All diese Dunkelheiten und all diese künstlichen Beweise fallen, wenn man die Identität zwischen Wissen (Wesen) und Sein (Wirklichkeit) auf den Inhalt beschränkt, aber dabei den Unterschied der Form in beiden festhält. Denn dann kann man sagen, das Wesen oder das Begriffliche ist, und ist in dem Einzelnen; es ist der Inhalt in der Seinsform; aber der Begriff ist nicht, d. h. der gewusste Begriff hat zwar denselben Inhalt wie jenes Begriffliche und Wesen, aber nicht in der Seinsform, sondern in der Wissensform; deshalb ist das Wissen gleichsam der Spiegel des Seienden; sowie das Bild im Spiegel hat es allen Inhalt (Farbe, Gestalt, Schattirung etc.) mit dem Gegenstande gemein, aber die Körperlichkeit (das Sein) fehlt ihm, es ist ein blosses Bild (Wissen).

So viel, wenn A. wirklich die Frage in diesem Sinne, wie Schwegler glaubt, gemeint haben sollte; indess ist dies nicht ohne Bedenken; vielmehr ist es wahrscheinlicher, dass er diese Frage in einem anderen Sinne gemeint hat; man sehe Erl. 619.

so wäre auch das Was des Menschen und das Was des weissen Menschen dasselbe; denn der Mensch und der weisse Mensch ist, wie sie sagen, dasselbe,[616]) mithin wäre es auch das Was des weissen Menschen und des Menschen. Es ist aber nicht nothwendig, dass das Was und das Sein bei nebenbei Ausgesagtem dasselbe ist; denn nicht auf dieselbe Weise werden die den Dingen anhängenden Eigenschaften identisch. Aber vielleicht könnte man meinen, dass diese Eigenschaften nur nebenbei identisch würden, wie z. B. das Was des Weissen und das Was des Gebildeten; indess ist auch dies nicht der Fall.[617]) Ist es nun aber nothwendig, dass bei dem Ansich-Seienden das wesentliche Was und das Einzelne dasselbe sind? Könnte es nicht ein Selbstständig-Seiendes geben, das früher wäre, vor jedem anderen Selbstständigen und jeder anderen Natur, wie dies Einige von den Ideen annehmen? Allein wenn das Gute und das Was des Guten, und das Lebendige und das Was des Lebendigen, und das Seiende und das Was des Seins verschieden sind, so muss es noch ein anderes Selbstständiges und andere Naturen und Ideen neben den genannten geben, und zwar solche, die früher als diese sind.[618]) Und wenn

---

616) Unter dem „wie sie sagen“ werden die Sophisten gemeint.

617) Aus demselben Grunde, aus dem der „weisse Mensch“ nicht definirt werden kann, ist auch bei ihm der Einzelne nicht identisch mit seinem Begriffe. Es giebt nämlich gar keinen Begriff von dem weissen Menschen, weil Weiss nicht zu dem wesentlichen Was der Gattung Mensch gehört. A. leugnet hier nicht das Sein des weissen Menschen, sondern nur diejenige Einheit dieser zwei Bestimmungen, wie sie bei dem Inhalte der *οὐσια* stattfinden muss. — Unter „Identität der Eigenschaften“ versteht A. hier die Einheit derselben, wie sie durch die Identität des ihnen unterliegenden Subjektes vermittelt wird. Weiss und Gebildet sind Eins, weil sie dem Einen Sokrates zukommen.

618) A. widerlegt hier die Annahme des Plato, dass das wesentliche Was oder der Begriff ausserhalb des Einzelnen bestehe, wie Plato bei seinen Ideen annimmt. Er meint, dann entstände wieder ein Gemeinsames oder

so Beides getrennt wäre, so würde es von dem Einen kein Erkenntniss geben, und das Andere würde kein Seiendes sein.[618b] Ich verstehe hier unter dem „Getrenntsein“, dass dem wirklichen Guten nicht das Was des Guten, noch diesem Was das wirkliche Gute zukommt. Denn eine Erkenntniss des Seienden besteht nur, wenn man das Was desselben kennt; und wie es sich mit dem Guten verhält, so verhält es sich auch mit dem Uebrigen; ist das Was des Guten nicht das Gute, so ist auch das Was des Seienden nicht das Seiende, noch das Was der Eins die Eins. Daher ist das Was entweder Alles oder nichts; ist das Was des Seienden nicht das Seiende, so ist es auch bei allem Anderen so.[619] Zu dem kommt,

---

Allgemeines für dieses besondere Was und den Einzelnen; dieses Gemeinsame wäre dann noch über den Ideen, oder das Frühere vor diesen.

[618b] D. h. das Was wäre dann ein blosses Wissen ohne Wirklichkeit, und das Einzelne wäre ein blosses Sein ohne Erkennbarkeit oder ohne die Möglichkeit, gewusst zu werden.

[619] Diese Ausführungen machen es bedenklich, ob die im Anfange dieses Kapitels aufgestellte Frage als die Frage nach der Identität von Wesen und Wirklichkeit oder von Sein und Wissen aufzufassen ist, wie Schwegler meint (Erl. 615). Der Sinn der Frage kann auch der sein, ob das Wesentliche oder Begriffliche in dem Einzelnen enthalten ist, oder ob es getrennt existirt, wie in den Platonischen Ideen? A. behauptet dann in diesem Kapitel nicht die Identität von Wesen und Wirklichkeit oder von Wissen und Sein, sondern nur in Uebereinstimmung mit Früherem und mit dem Realismus, dass das Begriffliche als Seiendes in dem Einzelnen enthalten ist und nicht getrennt von ihm besteht. Nimmt man dies als den Sinn der gestellten Frage, so wird der Inhalt des ganzen Kapitels viel verständlicher. Aber freilich hat A. sich dann sehr schlecht ausgedrückt; denn dieses Drinsein des Begrifflichen in dem Einzelnen macht beide noch nicht zu demselben oder zu einem Identischen; vielmehr ist das Einzelne durch seine *συμβεβηκοτα*, die ihm immer neben dem Wesentlichen anhängen, stets von dem Begrifflichen verschieden. Auch hält bekanntlich A. den Gegen-

dass das, welchem das Was des Guten nicht zukommt, auch nicht gut ist. Es muss also das Gute und das Was desselben eins sein; ebenso das Schöne und das Was des Schönen, soweit es nicht von Anderem ausgesagt wird, sondern an sich und ursprünglich. Dies wird genügen, selbst wenn es keine Ideen giebt, aber wohl noch mehr, wenn es deren giebt. Auch erhellt, dass, wenn die Ideen der Art sind, wie Einige annehmen, das Unterliegende kein Selbstständiges sein kann; denn die Ideen müssen dann das Selbstständige sein, was also nicht von einem Unterliegenden ausgesagt werden könnte; sondern sie würden in einem Anderen der Theilnahme nach sein.[620]

Hieraus erhellt, dass das Einzeln-Seiende und das Was desselben ein und dasselbe ist, und zwar nicht blos nebenbei, und dass die Erkenntniss des Einzeln-Seienden dasselbe ist, wie die Erkenntniss seines Was; so dass nach dieser Auseinandersetzung nothwendig beide nur Eines sind.[621] Dagegen kann man von dem Nebenbei-Zugehörenden, wie z. B. von dem Gebildeten oder Weissen wegen der zweifachen Bedeutung nicht sagen, dass das Einzelne und das Was bei ihnen dasselbe sei. Denn weiss ist z. B. der, der dies nebenbei ist, und auch das Weisse selbst; beides ist also wohl dasselbe, aber das

---

satz von Sein und Wissen bei der Form (ειδος) nicht fest. Die von der ὕλη getrennte Form ist nur ein Wissen, und dennoch nimmt A. sie als ein Seiendes.

620) A. polemisirt hier noch einmal gegen die Ideenlehre. Der Sinn dieser Stelle ist: Sind nur die Ideen das Selbstständige, so kann das Unterliegende, womit hier A. das Einzelding meint, kein Selbstständiges sein; denn die Ideen können dann wegen ihrer Selbstständigkeit von dem Einzelnen nicht ausgesagt werden, also auch ihr Selbstständiges dem Einzelnen nicht mittheilen. Plato umging diese Schwierigkeit dadurch, dass nach ihm das Einzelne an den Ideen Theil hatte; es ist diese Unmöglichkeit des Theilhabens, die hier A. urgirt.

621) D. h. nicht identisch dem Sein und Wissen nach, sondern identisch dem Inhalte nach. Diese Stelle bestätigt, dass die Auffassung Schweglers falsch ist. Vergl. Erl. 615. 619.

Was und dieses Einzelne ist hier nicht dasselbe. Denn das Was des Menschen und das Was des weissen Menschen ist nicht dasselbe, aber der Eigenschaft nach ist beides dasselbe.[622]) Es würde ferner ungereimt sein, wenn man jedem Dinge für sein Was einen besonderen Namen geben wollte; denn dann würde neben Jenem noch ein Anderes sein, z. B. neben dem Was des Pferdes noch ein anderes Was des Pferdes.[623]) Weshalb sollte nicht Einiges geradezu dasselbe mit seinem Was sein, wenn das Selbstständige das Was ist? Sie sind aber nicht blos

---

[622]) Es ist dies die in dem vorgehenden Kapitel erörterte Frage. Der weisse Mensch besteht aus zwei Was, welche nur nebenbei in dem einzelnen Menschen verbunden sind. Deshalb enthält der einzelne weisse Mensch das Was des weissen Menschen nicht so in sich, wie der einzelne Mensch den begrifflichen Menschen in sich enthält. Es fehlt ihm die Einheit des Letzteren; es ist nur eine Einheit „der Eigenschaft nach", nicht die Einheit, wie sie den unterschiedenen Inhalt des wesentlichen Was zu Einem verbindet.

[623]) Man hat gegen die richtige Stellung dieses Satzes Bedenken erhoben; indess scheint keine Textänderung nöthig. A. meint: Man kann auch diese Schwierigkeit, welche aus der Verbindung eines wesentlichen Was mit einem Nebenbei entsteht, nicht dadurch umgehen, dass man bei solchem Einzelnen, wie weisser Mensch, für sein Was einen besonderen Namen aufstellt; denn damit würde dieses Was von dem Einzelnen getrennt; es würde gleichsam ein zweites Einzelne neben dem wirklichen Einzelnen, und man brauchte dann, um das Gemeinsame in beiden zu finden, ein neues Was, was für beide gälte; wie man dann für das mit einem besonderen Wort bezeichnete Was des Pferdes und dem einzelnen Pferde noch ein besonderes Was brauchen würde, was das Was von beiden bezeichnete. Weshalb, fragt A., dieser Umweg? weshalb diese Trennung? weshalb kann nicht gleich das erste Was in dem Einzelnen enthalten sein? Auch nähme dann dieses Austrennen des Was kein Ende, weil jedes neue Was sich wieder als ein Besonderes darstellen und ein abermaliges Was zu seiner Verbindung mit dem Einzelnen erfordern würde.

Eines, sondern auch ihr Begriff ist derselbe, wie aus dem Gesagten sich ebenfalls ergiebt. Denn das Was der Eins und die einzelne Eins sind nicht blos nebenbei eins.[624]) Wären sie verschieden, so würde dies ins Endlose gehen. Denn es gäbe dann ein Was von dem Was der Eins und von der Eins, und auch für diese würde derselbe Grund sich wiederholen. Es ist also klar, dass von den ursprünglichen und an-sich bestehenden Dingen das Was des Einzelnen und das Einzelne ein und dasselbe ist.[625]) In dieser Weise lösen sich auch die sophistischen Einwürfe gegen diesen Satz, und die Bedenken, ob Sokrates und das Was des Sokrates dasselbe ist; denn es ist gleichgültig, was man bei dem Fragen oder bei der Auflösung zu Grunde legt.[626])

Hiermit ist dargelegt, wiefern das Was mit dem Einzelnen dasselbe ist und inwiefern nicht.

---

[624]) Man denke hierzu: sondern das wesentliche Was der Eins ist in der einzelnen Eins so enthalten, dass es daraus nicht getrennt werden kann, ohne dass auch die einzelne Eins zu Grunde geht, während das Weisse von dem weissen Menschen getrennt werden kann, ohne dass er aufhört, Mensch zu sein.

[625]) D. h. das wesentliche Was ist in dem Einzelnen enthalten und kann von ihm nicht getrennt gehalten werden. Unter „dasselbe“ ist deshalb hier nicht die Identität im strengen Sinne, sondern nur das Drin-sein zu verstehen.

[626]) Die sophistischen Einwürfe hatten sich eben gegen die Identität von beiden im strengen Sinne gerichtet, d. h. gegen die falsche Ausdrucksweise des an sich richtigen Gedankens. Das Begriffliche ist in dem Einzelnen; dies ist der Gedanke; aber es ist falsch, dieses Enthaltensein des einen in dem andern mit Identität (ταυτον) beider zu bezeichnen; und deshalb hatten die Sophisten leichtes Spiel, diese Identität zu widerlegen. — Im Ganzen ist dieses Kapitel gegen die Lehre Plato's gerichtet, welcher das Allgemeine von dem Einzelnen trennt und jenem in den Ideen ein besonderes Dasein zuspricht.

Siebentes Kapitel.

Von dem Werdenden wird das Eine durch die Natur, das Andere durch die Kunst, und noch Anderes durch den Zufall.[627]) Alles Werdende wird durch Etwas und von Etwas und wird Etwas; welches Etwas ich in dem Sinne jeder Kategorie verstehe; es wird entweder ein Dieses, oder eine Grösse, oder eine Beschaffenheit oder ein Ort

---

[627]) Dies ganze Kapitel behandelt den Begriff des Werdens; es ist nur die Vorbereitung zu dem folgenden, worin ausgeführt wird, dass bei der Form (εἶδος) kein Werden Statt hat. Mit dem Vorgehenden hat das jetzige seinen Zusammenhang darin, dass der Begriff des wesentlichen Was dabei fortgehend erörtert wird. Ein sorgsamer Schriftsteller hätte diesen Zusammenhang angedeutet; er gehört wesentlich zu dem Verständniss des Vortrags; allein es liegt in der bequemen Schreibweise des A., dass er sich diese Vermittlungen erspart. Seine Schriften erhalten dadurch einen abspringenden, unsystematischen Anstrich, und man kann den inneren Zusammenhang nur mühsam herausfinden.

Was die Sache selbst anlangt, so wird der Begriff des Werdens hier von A. nicht in seiner Tiefe gefasst; die Sprache und ihre Formen dienen ihm auch hier als Anhalt, von dem er ausgeht, und der ihm als das Letzte und Zuverlässige gilt. Die Hauptfrage, ob das Werden zu dem Sein gehört, oder ob es eine blosse Beziehung zwischen Sein und Nichts innerhalb des Denkens ist, lässt A. unberührt, obgleich sie von hohem philosophischen Interesse ist und sie insbesondere auch Hegel zuerst auf den Gedanken seiner dialektischen Entwickelung des Konkreten aus den Gegensätzen des Abstrakten gebracht hat. Nach Hegel ist das „Werden“ die spekulative Einheit von Sein und Nichts, nachdem zuvor das abstrakte Sein in sein abstraktes Gegentheil, das Nichts, umgeschlagen ist.

A. behandelt hier das Werden mehr als Vorbereitung für die Darstellung der Form (εἶδος), deshalb beginnt er gleich mit einer Eintheilung, die hierauf Bezug hat.

im Raume. Das natürliche Werden ist dasselbe mit dem Werden aus Natur. Das, woraus es wird, nennt man den Stoff; das, wodurch es wird, ein Naturding; das, was es wird, ist ein Mensch oder eine Pflanze oder etwas Aehnliches, was man vorzugsweise Ding nennt. Alles von Natur oder Kunst Gewordene hat einen Stoff; denn jedes kann sein oder nicht sein, und das kommt bei jedem von dem Stoffe.[628]) Im Allgemeinen ist sowohl das, woraus Etwas wird, Natur, als das, wonach es wird;[629]) denn das Gewordene hat eine Natur, z. B. die Pflanze oder das Thier. Das, wodurch Etwas wird, ist die nach der Art benannte gleichartige, aber in einem Anderen befindliche Natur; denn der Mensch wird von einem anderen Menschen erzeugt.

So wird das, was von Natur wird; das übrige Gewordene nennt man Werke. Die Werke rühren entweder von einer Kunst her, oder von einem Vermögen oder von einer Einsicht. Manches geschieht aber auch wie von selbst und wie zufällig,[630]) gleich dem von Natur Gewordenen; denn auch da entsteht derselbe Gegenstand manchmal aus Samen und manchmal ohne Samen.[631]) Dies

---

[628]) Der Stoff ist bei A. das, aus dem Alles werden kann, der aber selbst noch nichts Bestimmtes ist; deshalb ist er das blos Mögliche, oder das, was einmal ein bestimmtes Ding sein oder nicht sein kann. Man sehe Erl. 574.

[629]) Das „wonach etwas wird" (*καθ᾽ ὁ*) ist die Form, (*εἶδος*). Unter Natur versteht A. sowohl den Stoff eines Naturdinges wie dessen Form.

[630]) A. unterscheidet im Zufälligen die *τύχη* und das *αὐτόματον* (von selbst); die *τύχη* gilt von dem Zufälligen, was bei dem menschlichen Handeln und der Verfolgung der Zwecke störend oder helfend eintritt; das *αὐτόματον* bezieht sich auf das Zufällige bei Naturereignissen. Für A. ist das Zufällige ein Seiendes, keine blosse Beziehung im Denken, d. h. kein blosses Nichtwissen der Gesetzlichkeit. Man sehe Erl. 579. Nur deshalb kann er das zufällige Werden dem natürlichen Werden und dem Werden durch Kunst als eine dritte Art gegenüberstellen.

[631]) A. meint die *Generatio aequivoca*. Für A. ist die Entstehung des Organischen aus dem Unorganischen

soll später untersucht werden; dagegen wird Etwas durch Kunst, wenn dessen Form in der Seele ist. Unter Form verstehe ich aber hier das wesentliche Was des Dinges und sein ursprüngliches Wesen. Selbst das Gegentheilige ist in gewisser Weise von derselben Form; denn das Wesen der Beraubung ist das ihm entgegengesetzte Wesen; so ist das Wesen der Krankheit die Gesundheit. Denn die Krankheit wird nur als Abwesenheit der Gesundheit erklärt; aber die Gesundheit hat einen Begriff in der Seele und in der Wissenschaft,[632]) denn das Gesundwerden eines Kranken geschieht folgendermassen: Wenn dies die Gesundheit ist, so muss, wenn er gesund werden soll, dieses da sein, wie z. B. Gleichmässigkeit der Säfte; und für dieses ist die Wärme nöthig, und so denkt man weiter, bis man zuletzt zu Etwas kommt, was man selbst zu machen vermag. Die Bewegung von da aus heisst nun das Werk und zwar das auf das Gesundwerden gerichtete Werk. So kommt es, dass in gewisser Weise die Gesundheit aus der Gesundheit wird und das Haus aus dem Hause; nämlich das Stoffliche wird aus dem Unstofflichen; denn die Heilkunst und die Baukunst ist der Begriff der

---

eine unzweifelhafte Sache; aber nicht, weil sorgfältige Beobachtungen dies ergeben haben, sondern weil die ersten Wahrnehmungen damals als Beweise für diese schwierigste aller Fragen der Naturphilosophie galten; z. B. die plötzliche Menge von Ungeziefer.

[632]) A. meint nur, die Gesundheit sei das Positive; die Krankheit sei nur Negation einzelner zur Gesundheit gehörenden Bestimmungen. Dies ist freilich die bequemste Weise, mit dem schwierigen Begriff der Krankheit fertig zu werden. Allein die Krankheit ist auch ein Positives; sie ist eine Aktion derselben mechanischen und chemischen Kräfte, aus denen auch die Gesundheit hervorgeht; es ist nur das Verhältniss der wirkenden Elemente dabei ein Anderes. Für die Natur im Grossen ist das Verfaulen des Holzes ein ebenso nothwendiger und regelmässiger Prozess, wie das Wachsen desselben; Beides gehört zu dem Kreislauf des Stoffes. Dasselbe kann man von Gesundheit und Krankheit, von Leben und Sterben sagen; eins ist nicht mehr positiv, nicht mehr berechtigt als das Andere.

Gesundheit und des Hauses. Ich verstehe aber unter dem unstofflichen Gegenstande das wesentliche Was desselben.[633]) Von dem Werden und Bewegen heisst das Eine Denken, das Andere das Werk oder die That. Wenn das Werden von dem Anfange und von dem Begriffe aus beginnt, so ist es Denken; geht es von dem Letzten aus, auf das das Denken gelangt ist, so ist es That.[634]) Ebenso entsteht auch jedes dazwischen Liegende, z. B. wenn Jemand, um gesund zu werden, seine Säfte in Ordnung bringen muss. Was ist dies in Ordnung bringen? Es ist dieses, und dies wird werden, wenn der Kranke erwärmt wird. Was ist nun dies? Dieses; dieses wohnt aber diesem Vermögen inne, und dieses Vermögen hat der, welcher handeln will. Das Wirkende, von dem die Bewegung zu dem Gesundwerden ausgeht, ist, wenn es durch Kunst geschieht, der in der Seele vorhandene Begriff; geschieht es aber aus Zufall, so ist es das, womit wohl auch der kunstmässig Handelnde das Werk beginnt. So geschieht bei dem Heilen der Anfang vielleicht mit dem Erwärmen, und dies wird durch Reiben bewirkt. Die Wärme des Körpers ist aber entweder ein Theil der Gesundheit, oder es folgt auf die Wärme etwas, was Theil der Gesundheit ist, unmittelbar oder mittelbar. Jenes Aeusserste ist nun

---

[633]) Dies sind wieder Ausführungen, welche dem Begriffe, als gedachten, eine seiende Natur und eine Wirksamkeit beilegen und damit auf die Vermischung von Sein und Wissen hinauslaufen, deren Gefahr für die Wissenschaft in Erl. 558 dargelegt worden ist. Die Wissenschaft ist nur im Wissen; sie kann nur vermittelst der individuellen menschlichen Seele und vermittelst der Unterstützung der seienden Elemente der Seele, d. h. mit Hülfe der Gefühle und Begehren und deren Wirksamkeit auf den Körper den gewussten Begriff oder den vorgestellten Zweck in einen seienden umwandeln. An sich, als reines Wissen, ist die Wissenschaft mit ihren Begriffen machtlos.

[634]) Deutlicher geht das Denken von dem Ziele rückwärts bis zu dem Mittel, das in der unmittelbaren Macht des Denkenden steht; das Handeln geht dann von diesem Mittel vorwärts durch dieselbe Kausalreihe zur Verwirklichung des Zweckes.

das, womit die That oder das Werk beginnt; es ist somit ein Theil der Gesundheit oder des Hauses, wie die Steine; und dies gilt auch bei dem Uebrigen. Ein Werden ist deshalb, wie man sagt, unmöglich, wenn nicht Etwas vorher da ist. Dass nun ein Theil des Werdenden nothwendig vorher da sein muss, ist klar; denn der Stoff ist ein Theil des Werdenden; denn er ist darin und wird.[634b]) Aber auch in dem, was der Begriff enthält, ist ein Stoff enthalten. Denn das Was eines ehernen Kreises giebt man auf zweifache Weise an; einmal, indem man den Stoff nennt und ihn als Erz angiebt, und dann, dass man die Form nennt und die Gestalt angiebt, und dies ist die Gattung, unter welche der Gegenstand zunächst fällt; deshalb enthält der eherne Kreis auch in seinem Begriffe einen Stoff.[635]) Die Dinge werden, wenn sie geworden sind, meistens nicht ebenso benannt, wie der Stoff, aus dem sie geworden sind, sondern nur ähnlich lautend; so heisst die Bildsäule nicht Stein, sondern steinern. Der genesende Mensch wird aber nicht nach Dem benannt, aus dem die Genesung erfolgt, weil diese aus der Beraubung und dem Unterliegenden entsteht,[636]) was man den

---

[634b]) D. h. der Stoff wird nicht als solcher, sondern er wird bei diesem Vorgange die konkrete Sache. Der Ausdruck ist nachlässig.

[635]) Es ist ein bei A. oft wiederkehrender Satz, dass die Gattung sich zu ihrer Besonderung in Arten wie der Stoff verhält. Deshalb hat auch der Begriff der Art seinen Stoff (ὑλη) in seiner Gattung. Die Analogie liegt darin, dass der Stoff dem A. als das Unbestimmte gilt, aus dem erst durch Verbindung mit der Form (εἰδος) ein bestimmtes Ding (συνολον) wird. So ist auch die Gattung das noch Unbestimmte, aus dem erst durch die Verbindung mit dem Artunterschied eine bestimmte Art wird. — Dennoch ist diese analoge Ausdehnung des wichtigen Begriffes ὑλη nicht zu billigen, weil damit der ebenso sehr in ihr enthaltene Unterschied von Sein und Wissen (λογος) verwischt wird.

[636]) Die Gesundheit entsteht nach A. aus der Krankheit; die Krankheit ist aber nach A. eine Beraubung, (Erl. 632) folglich entsteht die Gesundheit aus der Beraubung. Das Unterliegende ist hier der Mensch; der

Stoff nennt; deshalb wird sowohl ein Mensch wie ein Kranker gesund; indess sagt man mehr, dass er aus der Beraubung gesund wird, also aus einem Kranken statt aus einem Menschen. Deshalb wird auch der Kranke nicht gesund genannt, wohl aber wird der Mensch gesunder Mensch genannt. Wo indess die Beraubung etwas Unbekanntes und Namenloses ist, wie bei dem Erz die Verneinung irgend einer Gestalt und bei den Ziegeln und Holzwerk die Verneinung irgend eines Hauses, [637]) da scheint das Werden daraus also zu erfolgen, wie dort der Gesunde aus dem Kranken wird. Deshalb wird, wie dort, das Gewordene nicht nach dem benannt, aus dem es geworden ist, also die Bildsäule nicht Holz, sondern in abgeleiteter Weise hölzern und nicht Erz, sondern ehern, und nicht Stein, sondern steinern, und das Haus nicht Backstein, sondern backsteinern. Denn wenn man es genau betrachtet, so wird die Bildsäule nicht aus dem Holze und das Haus nicht aus den Steinen, und man kann nicht schlechthin so sich ausdrücken, weil der Stoff, woraus sie werden, nicht so bleibt, sondern sich verändern muss; deshalb werden diese Dinge so benannt. [638])

Genesende wird nämlich nicht blos aus der Krankheit, sondern aus dem kranken Menschen.

[637]) Bei dem rohen Erz ist vor dessen Gestaltung zu einer bestimmten Bildsäule die Beraubung, d. h. dies Fehlen der Form ein namenloses; es fehlt das Wort dafür, weil diese blosse Möglichkeit unendlich Vieles umfasst; es können viele verschiedene Bildsäulen daraus gemacht werden, dagegen ist die Krankheit eine bestimmte Beraubung, die ihren Namen hat.

[638]) Auch hier ist wieder ein Fall, wo sich A. in Betrachtung von Sprachformen verliert, welche für die Erkenntniss der hier behandelten Begriffe nicht weiter führen. Ueberhaupt ist A. hier in seiner gewohnten Weise von dem Begriffe des Werdens in eine Menge nicht hierher gehörender Nebenbetrachtungen gerathen; denn es handelt sich hier nur um die Auffindung und Erkenntniss der *οὐσια*.

Achtes Kapitel.

Das Werdende wird also durch Etwas (damit meine ich das, von dem das Werden seinen Anfang nimmt) und aus Etwas (dies soll aber nicht eine Beraubung sein, sondern ein Stoff; denn ich habe schon näher angegeben, in welchem Sinne ich dies meine),[639] und es wird selbst Etwas (z. B. eine Kugel, oder ein Kreis, oder ein sonst Beliebiges).[640] Wie nun Niemand das Unterliegende,

---

639) Man sehe Erl. 636. 637.

640) Dieses Gesetz, welches hier A. aufstellt, ist aus einer nur oberflächlichen Induktion abgeleitet; allein dies hindert ihn nicht, es als einen von jenen durch den νους unmittelbar erkannten Grundsätzen hinzustellen und daraus weiter allgemeine Gesetze für das Sein a priori abzuleiten. Dieses Kapitel ist für diese Methode von hohem Interesse; es zeigt, wie jenes vornehme Philosophiren aus der Vernunft für sich, mit angeblicher Beseitigung aller Wahrnehmung, im Grunde ebenso Beobachtung und Induktion ist, wie der Realismus sie verlangt, nur mit dem Unterschied, dass dort diese Beobachtung und Induktion roh und mit allen Fehlern behaftet bleibt, welche der Realismus, weil er selbstbewusst verfährt, von sich abzuhalten vermag.

Der Grundgedanke dieses Kapitels ist: Weder der Stoff noch die Form haben ein Werden; das, was wird, ist nur die Verbindung von beiden zu einem konkreten Einzelding. (Sokrates; eherne Kugel.) Der Beweis dieses Satzes wird auf das obige Axiom gestützt, und da dies selbst ohne Beweis hingestellt ist, so fällt das ganze syllogistische Gebäude dieses Kapitels, wie sich aus dem Folgenden bestimmter ergeben wird.

Vergleicht man mit dieser Ansicht die Lehre der modernen Naturwissenschaft, so gilt hier auch der Satz: Kräfte und Stoff sind ewig; das Einzelne ist nur die Verbindung von beiden. Es fragt sich nun: Ist dieser Satz mit dem des A. hier identisch? Unter Stoff wird wohl in beiden Sätzen ziemlich dasselbe gemeint sein; aber ist die moderne Kraft identisch mit der Form (εἶδος) des A.?

nämlich das Erz macht, so macht auch Niemand die Kugel als nur nebenbei; denn nur weil die Kugel eine eherne

---

Offenbar nicht. Schon deshalb nicht, weil die Kraft dem Stoffe untrennbar einwohnt, während die Form bei A. dem Stoffe erst durch ein Wirkendes eingefügt wird. Die Kraft würde vielmehr von A. zu dem Wirkenden, was neben Stoff und Form besteht, gerechnet worden sein; während die moderne Naturwissenschaft die Form des A. nur als das Produkt von Kraft und Stoff behandelt. Die Form, die Arten und die Gattungen der Dinge, welche hier A. für ein Ewiges, Ungewordenes erklärt, sind nach der modernen Naturwissenschaft vielmehr das erst aus dem Stoff und Kraft Gewordene; diese Arten sind gerade das, wobei allein ein Entstehen und Vergehen Statt hat, und die neuere Paläontologie und Geologie hat genügend erwiesen, dass eine grosse Zahl von Arten der Pflanzen und Thiere früherer Perioden gänzlich untergegangen und dagegen neue an deren Stelle getreten sind. Deshalb ist die Form selbst bei den organischen Naturkörpern ein Entstandenes; aber noch viel mehr gilt dies von den Werken des Menschen, bei denen A. den gleichen Satz behauptet. Ist die Form einer Sphinx, eines Centauren von Ewigkeit gewesen oder erst in dem Kopfe des Künstlers geschaffen? Ist die Form des Hauses nicht in Aegypten eine ganz andere als in Griechenland, und hier eine andere als in Deutschland? Welche von diesen Arten des Hauses ist die ewige Form? Sind nicht vielmehr alle diese Formen nur von dem Menschen erdacht, um je nach dem vorhandenen Material und nach dem Klima des Landes sich und seine Sachen möglichst zu schützen? Jede neue Maschine, jedes neue Kunstwerk, jede neue soziale oder politische Institution, jede ungewöhnliche That ist in ihrer Form das Werk des Menschen; sie war nicht schon fertig vorhanden, und der Mensch thut mehr als blos die schon vorhandene Form mit dem vorhandenen Stoff zu verbinden, wie A. behauptet. Dies gilt auch, wenn man die Beispiele auf solche elementare Formen, wie die Kugel, beschränkt. Es kann sein, dass der Mensch die Kugelgestalt zuerst aus der Wahrnehmung aufgenommen und dann als eine gleichsam fertige Form auf den Stoff bei dessen Gestaltung übertragen hat; allein dies wäre dann

Kugel ist, macht Jener die Kugel. Denn ein bestimmtes Dieses machen bedeutet, dass das bestimmte Dieses aus einem überhaupt Unterliegenden gemacht werde; ich meine nämlich, dass, wenn man das Erz rund macht, man noch nicht das Runde oder die Kugel macht, sondern dass man

---

doch nur ein einzelner Fall; und es kann sich selbst bei der Kugel umgekehrt und so verhalten haben, wie bei den verwickelten Gestalten, die offenbar ihren Ursprung nur in dem verbindenden Denken des Menschen haben.

Die Ansicht des A. würde kaum begreiflich sein, wenn A. nicht von vornherein die Art und die Gattungsbegriffe der Dinge als etwas Festes und Gegebenes angenommen hätte. Diese Ansicht, die bei den organischen Naturkörpern noch ihre Entschuldigung finden kann, hält A. dann mit Hartnäckigkeit auch für die Werke des Menschen fest. Wahrscheinlich war A. mit seinem Gottesbegriff zuerst fertig; indem er von seinem Gott allen Stoff, als das Veränderliche, fern zu halten sich verpflichtet hielt, blieb ihm für seinen Gott nur die Form und die bewegende Kraft; die Folge dieser Annahme war, dass A. für die Form eine Selbstständigkeit setzen musste, zu deren Begründung der hier aufgestellte Satz gebraucht und hinzugefügt wurde, dass die Form kein Entstehen und Vergehen habe. Indem dabei diese Form von allem Stoff befreit gefasst wurde, lag es nahe, sie mit dem λογος, dem Begriff zu verwechseln und so das Wissen und Sein bei der Form zu identifiziren. Hier liegt die Quelle für viele schwankende Bestimmungen in der Philosophie des A.; ja, es ist dies auch die Geburtsstätte der Philosophie Hegel's. Diese Vermischung von Sein und Wissen, diese Erhebung der Form oder des Begriffes zu dem Wesen in der Welt sind auch die Grundgedanken Hegel's; was Hegel dann noch hinzugethan hat, ist nur der Schematismus der dialektischen Entwickelung, um den Aristotelischen Begriffen, die ziemlich lose durch einander liegen und noch zu sehr ihre Herkunft aus der Beobachtung verrathen, den Schein eines Ursprungs aus dem Denken allein und aus einer nothwendigen Entwickelung zu geben.

Die Bedenken, welche sich gegen die Ansicht des A. im Einzelnen ergeben, werden im Laufe dieses Kapitels erwähnt werden.

dabei nur diese Form einem Anderen einbildet. 641) Denn machte Jemand diese Form, so müsste er sie aus etwas Anderem machen, was das Unterliegende wäre; denn wenn Jemand eine eherne Kugel macht, geschieht es so, dass er aus einem Diesen, nämlich dem Erz, ein Dieses macht, nämlich eine Kugel; machte er nun auch die Kugel als Form, so müsste er dabei ebenso verfahren, und das Werden hätte dann rückwärts kein Ende. 642) Es erhellt also,

---

641) Man kann allerdings nicht die Form für sich machen, sondern nur an einem Stoffe; aber dies hindert nicht, dass die Form doch von dem Arbeitenden gemacht und geschaffen werde, wie dies z. B. bei allen Kunstwerken, für die die Form in der Natur nirgends angetroffen wird, augenscheinlich ist. Der Künstler bildet in sich selbst, in seiner Phantasie die Form; hier hat sie ihr Entstehen, und der Stoff dient nur, um sie in eine seiende umzuwandeln.

642) A. meint: Es giebt kein Werden aus Nichts; sollte daher die Form werden, so müsste ein Anderes da sein, aus dem sie würde, und dieses Andere müsste wieder aus einem Anderen geworden sein, und so führte dies zu der unendlichen Reihe. Allein jener Satz, dass alles Werden aus Etwas werden müsse, ist eine ganz willkürliche Voraussetzung; in dem strengen Begriff des Werdens liegt gerade das Umgekehrte, das Uebergehen aus dem Nichts in das Sein, wie auch Hegel erkannt hat. Sodann erscheint bei näherer Untersuchung die Form selbst nur als die Verbindung der elementaren eigenschaftlichen Bestimmungen, welche nach A. zu dem Stoff gehören. Es ist wiederholt gezeigt worden, dass alle Natur- und Kunst-Produkte sich in elementare Eigenschaften vollständig auflösen lassen, nach deren Beseitigung kein Unterliegendes, kein Ding an sich übrig bleibt. Nun sind diese abstrakten Eigenschaften, wie roth, rund, tönend, schwer, hart, sauer, stinkend u. s. w. doch an sich noch keine Form im Sinne des A.; kann aber das aus Stoff und Form nach A. bestehende konkrete Einzelding vollständig in solche Eigenschaften aufgelöst werden, so erhellt, dass diese Elemente nur der Stoff im Sinne des A. sind, und dass die Form nicht daneben besonders besteht, sondern aus der unterschiedenen Verbindung dieser elementaren Be-

dass die Form oder das, was man bei dem Sinnlichen die Gestalt nennt, nicht wird, und dass sie kein Entstehen hat. Dies gilt auch für das wesentliche Was der Dinge. Die Form wird vielmehr an einem Anderen durch Kunst, oder von Natur oder durch ein Vermögen. Aber eine eherne Kugel kann man machen und zwar aus Erz und aus der Kugelgestalt; man macht das Erz zu dieser Gestalt, und so entsteht die eherne Kugel. Gäbe es ein Werden für die Kugelform überhaupt, so müsste sie aus Etwas werden; denn alles Werdende ist theilbar und ist ein Dieses und Jenes; ich meine ein Stoff und eine Form. Ist nun die Kugel diejenige Gestalt, deren Oberfläche von dem Mittelpunkt überall gleich weit absteht, so wird sie zum Theil in dem sein, was man bearbeitet, zum Theil in der Gestalt, und das Ganze ist das Gewordene, wie die eherne Kugel. Aus diesem erhellt, dass das, was ich Form oder das Selbstständig-Seiende genannt habe, nicht entsteht; wohl aber entsteht das danach benannte ganze Ding, und da in allem Gewordenen ein Stoff enthalten ist, so ist das Ganze theils Stoff theils Form.[643]) Besteht nun eine Kugel noch neben den einzelnen Kugeln, und ein Haus noch neben den Backsteinen, und würde nicht, wenn dies der Fall wäre, die Entstehung eines einzelnen Dinges unmöglich sein?[644]) Ein solches Besondere daneben be-

---

stimmungen hervorgeht. Das Ding besteht also nicht aus 1) Stoff, 2) Form und 3) Verbindung von beiden, sondern nur aus Stoff und Form, und letztere ist nur die Verbindung der unterschiedenen Elemente des Stoffes. Wäre die Form schon vorher, so entstände die Frage, wo und wie besteht sie für sich, und wie kann der Künstler sie erfassen, um sie mit dem Stoffe zu verbinden? Offenbar führt diese Verselbstständigung der Form unaufhaltsam zu den Ideen Plato's, die doch A. mit solcher Hartnäckigkeit bekämpft.

[643]) Man bemerkt leicht, dass hier nur die in Erl. 641 und 642 bereits geprüften Gründe immer wiederholt werden. Die Darstellung hat hier eine unnütze Breite, während sie umgekehrt bei vielen wichtigen Punkten zu kurz ist.

[644]) A. fühlt, dass seine Verselbstständigung der Form und ihre Befreiung von dem Werden offenbar zu den Ideen

zeichnet nur ein Derartiges, ist aber kein Dieses und Bestimmtes, sondern man macht und erzeugt nur aus jenem ein solches, und wenn ein Dieses erzeugt worden ist, so ist es ein Derartiges.[645]) Das Dieses als Ganzes, z. B. Kallias oder Sokrates, ist wie diese eherne Kugel; der Mensch oder das Thier überhaupt ist wie die eherne Kugel überhaupt. Es erhellt also, dass die Ursachen der Formen, wie Einige die Ideen zu nennen pflegen, wenn sie auch wirklich neben den Einzeldingen beständen, doch für das Entstehen und das Sein der Dinge nichts nützen.[646]) Auch wären die Ideen deshalb kein für sich Seiendes; denn bei manchen Dingen ist es augenscheinlich, dass das Erzeugende von gleicher Beschaffenheit ist, wie das Erzeugte, aber nicht dasselbe der Zahl nach, sondern nur der Art nach, wie dies bei den natürlichen Dingen der Fall ist; denn der Mensch erzeugt den Menschen,[647]) wenn nicht etwas in unnatürlicher Weise erzeugt wird, wie der Maulesel von dem Pferde; und selbst da würde

---

Plato's führt. Diese Konsequenz sucht er in dem Folgenden zu widerlegen.

[645]) Diese Unterscheidung zwischen dem Derartigen und Diesen kann die Konsequenz nicht abhalten. Wenn nämlich nach A. die Form nicht entsteht, so muss sie schon vor der Verbindung mit dem Stoff bestanden haben, und dies ist gerade das, was Plato von der Idee behauptet; ob dabei die Form als derartige oder als diese vorher besteht, ändert nichts.

[646]) Dies gilt auch für die selbstständigen Formen des A.; A. setzt deshalb noch ein Drittes, eine Kunst, welche Stoff und Form verbindet; allein was ist dieses Dritte? Wenn es nur Stoff und Form giebt, muss es selbst eines von beiden sein. Um dem auszuweichen, ist A. genöthigt, die Kraft (*ἀρχη κινητικη*) zu einem dritten Selbstständigen zu machen und damit die Einfachheit des Systems aufzugeben. Und wo holt diese Kraft (sei es die Natur oder der Mensch) diese Form her, und wie erfasst sie sie?

[647]) Aber dies Alles ist keine Antwort auf die Frage: Woher nimmt der erzeugende Mensch bei der Erzeugung die Form? Plato hat allerdings diese Frage durch sein Theilhaben (*μετεχειν*) auch nicht gelöst; aber A. hat es hier ebensowenig vermocht.

es sich ebenso verhalten; denn die nächste dem Pferd und Esel gemeinsame Gattung hat nur keinen Namen, sie würde aber für beide ungefähr die des Maulesels sein. Es ist also klar, dass man keine Form als Muster aufstellen darf (denn am meisten suchten sie für die Naturdinge nach Mustern, da diese vorzugsweise ein Selbstständiges sind), vielmehr genügt es, dass das Erzeugende wirkt, und dass die Ursache der Form in dem Stoffe ist.[648]) Das Ganze, als diese Form in diesem Fleische und Knochen, ist Kallias und Sokrates; Beide sind verschieden durch den Stoff; denn dieser ist verschieden; aber der Form nach sind sie dasselbe; denn die Form ist untheilbar.[648b])

Neuntes Kapitel.

Es kann die Frage entstehen, wie es kommt, dass Manches bald durch Kunst, bald von selbst wird; z. B.

---

[648]) Indem A. hier abschliesst, erhellt, dass er die Hauptfrage, wo denn die Form vor ihrer Verbindung mit dem Stoff sich befindet, und wie das Thätige sie erfasst und mit dem Stoff verbindet, ganz ungelöst lässt. Hätte er sie genauer erörtert, so würde er bemerkt haben, dass es hier nur zwei Wege giebt; entweder muss man mit Plato Ideen annehmen, oder die Form ist nichts Ewiges, nichts Für-sich-Seiendes, sondern sie ist nur die Verbindung der unterschiedenen Elemente des Stoffes, welche durch die Kunst erst geschaffen und zwar aus Nichts geschaffen wird. A. versucht zwar in dem folgenden Kapitel noch einen anderen Ausweg, allein er wird sich als ungenügend ergeben.

[648b]) Diese Untheilbarkeit der Form ist ein neuer Gedanke, den A. noch gar nicht begründet hat. Wenn die Gattungen zur Form gehören, so bilden schon die Arten eine Widerlegung dieser Untheilbarkeit. Der Gedanke des A. hängt mit seiner Vorstellung von der Festigkeit und Unveränderlichkeit der Begriffe des Seienden zusammen.

die Gesundheit; Anderes aber nicht, z. B. ein Haus. Der Grund ist, dass der Stoff, mit welchem das Fertigen und Werden durch Kunst beginnt, und welcher einen Theil des Gegenstandes darstellt, einmal ein solcher ist, der sich von selbst bewegen kann, das andere Mal aber kein solcher, und dass im ersten Falle der Stoff sich in einer bestimmten Weise bewegen kann, oder es nicht kann. Denn Vieles kann sich zwar von selbst bewegen, aber nicht gerade in einer bestimmten Weise, z. B. so, dass es tanzte. Was nun von solchem Stoff, wie der Stein, ist, kann sich nicht in einer bestimmten Weise bewegen, wenn es nicht durch ein Anderes geschieht, aber wohl kann es sich in anderer Weise bewegen,[649]) wie z. B. das Feuer. Deshalb kann Manches nicht sein ohne Jemand, der die Kunst dazu besitzt; Anderes aber wohl, indem es von solchen Dingen bewegt wird, die zwar keine Kunst besitzen, aber doch sich bewegen können, indem sie wieder von Andern, die keine Kunst besitzen, bewegt werden, und zwar entweder ganz oder zu einem Theile.[650])

Aus dem Gesagten erhellt, dass Alles in gewisser Weise aus einem Gleichnamigen[651]) entsteht, wie z. B. die Naturdinge; oder aus einem gleichnamigen Theile, z. B. ein Haus aus einem Hause, und durch den Verstand des Bau-

---

649) Nämlich zur Erde fallend oder umgekehrt, wie das Feuer, in die Höhe steigend.

650) Die Betrachtungen dieses Kapitels bis hier sind äusserst trivial und eigentlich blosse Tautologien. A. fragt, weshalb bewegt sich Manches von selbst und Anderes nicht? und antwortet darauf: weil in Manchem der Stoff sich von selbst bewegt und in Anderem nur durch ein Anderes bewegt wird. Diese Weisheit kann sich Jeder selbst sagen. Die grosse Frage: wie kommt der Stoff zur eigenen Bewegung? was ist die Ursache seiner Bewegung? bleibt dabei von A. unberührt.

651) Dieses Wort (ὁμονυμος) ist hier unpassend; A. will das Gleichartige ausdrücken, (das Pferd wird von einem anderen Pferd) das Gleichnamige bezeichnet aber das Ungleichartige und nur in dem Worte Gleichlautende. Indess hält A. diesen Sprachgebrauch nicht fest, wie diese Stelle zeigt.

meisters (denn die Kunst ist der Begriff), [652]) oder aus einem Bestandtheile oder aus einem solchen, was einen Theil an der Sache hat, wenn sie nicht blos nebenbei entsteht. [653]) Denn die Ursache des Fertigens einer Sache ist von ihr der erste Theil an sich. So macht die Wärme, welche in der Bewegung enthalten ist, die Wärme in dem Körper, und diese ist die Gesundheit oder ein Theil derselben, oder es folgt auf sie ein Theil der Gesundheit oder auch die Gesundheit selbst. Deshalb sagt man auch, dass die Wärme die Gesundheit macht, weil dasjenige gesund macht, dem die Wärme folgt oder nebenbei einwohnt. So wie nun bei den Beweisen der Anfang von Allem in dem Begriffe enthalten ist (denn die Schlüsse bilden sich aus der Begriffsbestimmung), [654]) so verhält es

---

[652]) Die Form (*εἶδος*) ist nur ein Theil der Sache (des Hauses), der als Gedanke in dem Kopfe des Baumeisters ist, und aus diesem Gedanken wird das ganze Haus. Hier verwandelt sich die seiende Form deutlich in die blos gewusste Form; aber dann übersieht A., dass der gewusste Begriff des Hauses auch den Stoff, die Steine, das Holz, mit als gewusste enthält. Der gewusste Begriff kann deshalb nicht auf die Form beschränkt werden.

[653]) Dieser dritte Fall unterscheidet sich von dem zweiten dadurch, dass der Theil, aus dem die Sache wird, ein wirklicher Bestandtheil des Ganzen bleibt; so die Wärme, welche die Gesundheit bewirkt und zugleich in ihr enthalten bleibt. Diese Eintheilung ist ein reines Spiel der Schule, was für die Erkenntniss der Natur nicht im mindesten weiter hilft. Es sind dies scholastische Distinktionen, die das Mittelalter fortführte, und an denen es die Kraft seines Denkens verschwendete, ohne die Naturwissenschaft zu fördern. Auch hier zeigt sich A. deutlich als Vater der Scholastik.

[654]) Bei dem Schluss bildet der Obersatz das Allgemeine, aus dem die Konklusion als das Einzelne entsteht; mit diesem Vorgang vergleicht hier A. das Werden der durch Kunst gewordenen Dinge; der Begriff (das Allgemeine) ist in dem Kopfe des Künstlers, und aus ihm entsteht das einzelne Werk. Derselbe Gedanke ist schon Buch 5, Kap. 2 vorgekommen, und auch die Handlung überhaupt vergleicht A. mit einem Syllogismus, welchen

sich auch dort mit dem Werden, und ähnlich verhält es sich auch mit den von der Natur durch Zusammensetzung hergestellten Dingen; denn der Same wirkt, wie es bei den künstlichen Werken geschieht; denn er enthält dem Vermögen nach die Form,[655] und das, wovon der Same kommt, ist ziemlich gleicher Natur. Man darf nämlich nicht verlangen, dass Alles so werde, wie der Mensch aus dem Menschen (denn aus dem Manne wird auch ein

---

Gedanken dann Hegel aufgenommen hat, indem er als Beispiel den Keim der Pflanze für den Begriff, die entwickelte, ausgewachsene Pflanze aber für das Urtheil der Pflanze erklärt. (Hegel's Werke VI., 328.) Solchen Gedanken liegt die Identität von Sein und Wissen unter. Auch wird dabei übersehen, dass die Konklusion rein auf der Identität ihres Inhaltes mit dem der beiden Prämissen beruht, während die Umwandlung eines Begriffes in ein seiendes Werk noch eine Kunst erfordert, die weder in dem Begriffe noch in dem Werke enthalten ist; deshalb legt bei Naturdingen A. diese Kraft dem Stoffe und Hegel dem Begriffe bei. Näher betrachtet, wiederholen Beide nur die allbekannt gemeine Erfahrung, und das Neue liegt nur in der Unverständlichkeit. Die Räthsel, wie aus dem Samen ein neues Einzelne derselben Art sich entfalten kann, werden damit nicht gelöst, dass man sagt, der Begriff ist diese Kraft, und das Wachsen ist nur die Entfaltung des in ihm bereits an sich Enthaltenen. Dies ist nur die trockene Uebersetzung der Frage in die philosophische Kunstsprache; es sind nur die Worte gewechselt, aber es ist keine Erklärung gegeben. Auch hier kann nur die Beobachtung weiter führen, die bereits durch die Entdeckung der Zelle, ihrer Bestandtheile und Vervielfältigung hier mehr geleistet hat, als alle Metaphysik.

[655]) Diese Unterscheidung der Form dem Vermögen und der Wirklichkeit nach ist das Hülfsmittel, mit dem A. den Ideen aus dem Wege geht. In dem Samen, in der Kunst ist die Form dem Vermögen nach enthalten; in dem fertigen Werke ist sie der Wirklichkeit nach. Es ist die Unterscheidung des An-sich und des An-und-Für-sich bei Hegel. Die Mängel dieser Auffassung sind bereits Erl. 654 dargelegt und werden später noch weiter zur Sprache kommen.

Weib, und deshalb wird ein Maulesel nicht aus einem Maulesel),[656] sondern dies ist nur da der Fall, wo kein Gebrechen vorhanden ist. Ebenso wie hier wird auch das von selbst Werdende, wenn der Stoff sich von selbst diejenige Bewegung geben kann, die der Same hat;[657] wo dies aber nicht der Fall, da ist hier kein Werden möglich, ausser durch ein Anderes. Diese Darlegung ergiebt nicht blos hinsichtlich der selbstständigen Dinge, dass die Form nicht werden kann, sondern dass dies überhaupt für alles Ursprüngliche gilt, wie von dem Grossen, von dem Beschaffenen und von den übrigen Kategorien. Sie werden nämlich, wie die eherne Kugel; es wird aber weder das Erz noch die Kugel, und wie das Werden bei dem Erz Statt hat (wo immer der Stoff und die Form vorher da sein muss), so verhält es sich auch bei dem W a s und bei der Beschaffenheit und bei der Grösse und bei den übrigen Kategorien. Nicht die Beschaffenheit an sich wird, sondern das so beschaffene Holz, und nicht die Grösse an sich wird, sondern das so grosse Holz oder Thier. Dem Selbstständig-Seienden ist es aber eigenthümlich, dass ein anderes Selbstständige der Wirklichkeit nach vorher da sein muss, welches wirkt, z. B. ein Thier, wenn ein Thier werden soll; das Grosse oder die Beschaffenheit braucht aber nur dem Vermögen nach da zu sein.[658]

---

656) Weil bei dem Maulesel ein Gebrechen vorhanden ist; die Stelle ist in ihrer Ordnung verdorben.

657) Nach A. kann nämlich das Unkraut theils durch Samen sich fortpflanzen, theils von selbst, d. h. durch eine dem Stoff einwohnende gleiche Bewegung. Deshalb treibt ein abgeschnittenes Stück, wenn es die Erde erreichen kann, von neuem eine Pflanze. Auch dies sind Alles Unterschiede, die sich auf der Oberfläche der Erscheinungen halten; nur durch deren Beseitigung hat die moderne Naturwissenschaft weiter kommen können.

658) Hier behandelt A. alle Kategorien als zur F o r m gehörig, während in Erl. 558 angenommen wurde, dass er die einfachen Eigenschaften zu dem Stoffe zählen werde. Er geräth dadurch in den Widerspruch; denn die Artbegriffe der Pflanzen und Thiere und menschlichen Werke gehören nach A. auch zur Form, sie sind nicht geworden;

Zehntes Kapitel.[659])

Da die Definition der Begriff ist, und jeder Begriff Theile hat,[660]) und da so, wie der Begriff sich zur Sache verhält, auch der Theil des Begriffes sich zu dem Theile der Sache verhält, so entsteht die Frage, ob der Begriff der Theile in dem Begriffe des Ganzen enthalten sein

---

dennoch lassen sie sich in diese elementaren Eigenschaften auflösen, folglich auch daraus zusammensetzen, und diese Verbindung geschieht auch bei allem produktiven Schaffen der Künstler und Erfinder; hier wird im Denken wahrhaft die Form aus solchen elementaren Bestandtheilen gebildet oder vervollständigt und verbessert; es werden Formen erzeugt, die bis dahin weder in der Natur noch in der Kunst irgendwo bestanden haben.

Uebrigens ist die Aushülfe: dass die Kategorie wenigstens dem Vermögen nach schon vorher bestanden habe, nur das verhüllte Geständniss, dass sie vorher nicht existirt hat; denn es ist die Natur des Möglichen, dass es noch nicht ist, sondern nur werden kann.

659) A. behandelt in diesem Kapitel den Unterschied der Form und des mit Stoff verbundenen Dinges in Bezug auf zwei Fragen: 1) ob die Theile in gleicher Weise bei beiden in dem Ganzen enthalten sind, und 2) ob das Ganze oder die Theile das Frühere sind. Diese Fragen dienen zur weiteren Erläuterung des Begriffes der Form, und hierauf beruht ihr Zusammenhang mit den vorgehenden Kapiteln.

Da das Ganze mit seinen Theilen zu den Beziehungsformen gehört, welche an sich kein Seiendes sind, sondern nur auf Seiendes bezogen werden können, so lässt sich im Voraus erwarten, dass das ganze Kapitel sich in scholastischen Spitzfindigkeiten bewegen wird, welche für die Erkenntniss des Seienden ohne allen Werth bleiben.

660) A. hat hier nur die Begriffe mit einem mannichfachen Inhalte im Sinne; daneben bestehen allerdings auch einfache Begriffe, welche sich nicht weiter trennen und deshalb auch nicht definiren lassen. Ueberhaupt ist aber die Definition nur der auseinandergelegte Begriff.

muss oder nicht? Bei manchen Dingen scheint es zu sein, bei anderen nicht; denn der Begriff des Kreises hat den Begriff des Kreisausschnittes nicht in sich, dagegen hat der Begriff der Silbe den Begriff der Buchstaben in sich; trotzdem aber wird der Kreis ebenso in Ausschnitte getheilt wie die Silbe in Buchstaben. Auch würde, wenn die Theile vor dem Ganzen wären, der spitze Winkel vor dem rechten Winkel, und der Finger vor dem Menschen sein, da der spitze Winkel ein Theil des rechten, und der Finger ein Theil des Menschen ist; aber hier scheint vielmehr das Ganze das Frühere; denn diese Theile haben ihren Begriff von dem Ganzen, und das, was ohne das Andere sein kann, ist das Frühere;[661]) es müsste denn der Theil in mehrfacher Bedeutung genommen werden, und das Maass, der Grösse nach, eine dieser Bedeutungen sein. Indess lasse ich dies bei Seite und untersuche nur, aus welchen Theilen das Selbstständige besteht. Wenn nun theils der Stoff, theils die Form, theils das aus beiden bestehende Ding ist, und wenn sowohl der Stoff wie die Form und wie das aus beiden Bestehende ein Selbstständiges ist, so kann einerseits der Stoff Theil von etwas genannt werden, andererseits auch nicht; vielmehr nur das, aus dem der Begriff der Form besteht. So ist z. B. das Fleisch nicht Theil der Hohlheit (vielmehr ist das Fleisch nur der Stoff, an dem die Hohlheit wird). Dagegen ist das Fleisch Theil der Hohlnasigkeit. Ebenso ist von der ganzen Bildsäule das Erz ein Theil, aber nicht von der Bildsäule, wenn sie als Form aufgefasst wird. Denn die Form ist es, die man aussagen und nach der man das Einzelne benennen muss; das Stoffliche an sich kann aber niemals benannt werden.[661b]) Deshalb

---

[661]) Der Finger kann nämlich nicht ohne den Begriff des Menschen, und der spitze Winkel nicht ohne den Begriff des rechten Winkels aufgefasst und definirt werden, obgleich beide nur Theile des Ganzen sind; deshalb scheint hier der Begriff des Ganzen dem Begriff der Theile vorzugehen.

[661b]) Weil der Stoff das Unbestimmte, oder das Bestimmte nur dem Vermögen nach ist; deshalb kann man den Stoff noch nicht mit dem Namen eines bestimmten konkreten Dinges belegen.

sind auch in dem Begriffe des Kreises nicht die der Ausschnitte enthalten, aber wohl die Begriffe der Buchstaben in dem Begriffe der Silbe; denn die Buchstaben sind Theile des Begriffes der Form und kein Stoff, dagegen sind die Kreisausschnitte so Theile, wie der Stoff Theil von dem, was aus ihm wird; doch sind sie der Form näher als das Erz, wenn dem Erze die Rundung hinzutritt. Selbst die Buchstaben sind nicht alle in dem Begriff der Silbe, z. B. nicht die in das Wachs eingeschriebenen und nicht die in die Luft gesprochenen; denn beide sind schon in der Weise des sinnlichen Stoffes Theile der Silbe. Ebenso besteht auch die Linie, wenn sie gleich durch Theilung in zwei Hälften zu Grunde geht, wie der Mensch, wenn er in Nerven, Knochen und Fleisch getheilt wird, deshalb doch nicht aus diesen Theilen, d. h. aus solchen, welche Theile der Form sind; vielmehr sind dies nur stoffliche Theile und Theile des ganzen Gegenstandes; aber nicht Theile der Form und ihres Begriffes; deshalb sind sie auch in den Begriffen nicht enthalten. In Manchem wird also der Begriff solcher Theile enthalten sein; in Anderem kann dies nicht sein, wenn man sie nicht als mit Stoff verbunden auffasst; deshalb besteht Manches aus solchen Theilen als seinen Anfängen, in die es wieder vergeht; Anderes aber besteht nicht aus solchen. Alles, was aus Form und Stoff zusammengesetzt ist, wie die Hohlnase oder der eherne Kreis, vergeht auch in solche Theile, und der Stoff bildet einen Theil von ihnen; Alles aber, was nicht mit dem Stoffe verbunden ist, vielmehr ohne Stoff ist wie die Begriffe der Form allein, vergeht nicht, entweder überhaupt nicht, oder wenigstens nicht so. Bei Jenem ist das unter ihm Befasste Anfang und Theil, aber bei der Form giebt es keine solche Theile oder Anfänge. Deshalb vergeht die irdene Bildsäule in Thon, und die Kugel in Erz, und Kallias in Fleisch und Knochen, und auch der Kreis in Kreisabschnitte. Denn hier ist die Form mit dem Stoffe verbunden. Denn das Wort Kreis wird sowohl für den Kreis überhaupt wie für den einzelnen Kreis gebraucht, weil für die einzelnen Kreise die besonderen Worte fehlen. 662)

662) Der Sinn dieser langen Ausführung ist: die Theile sind in dem Begriffe des Ganzen enthalten, wenn die Theile

Obgleich nun das Wahre schon bisher dargelegt worden ist, so will ich es doch nochmals in deutlicherer

---

Theile des Begriffes sind; sind sie aber nur Theile des Stoffes, so sind sie nicht in dem Begriffe, sondern nur in dem mit Stoff verbundenen Gegenstande enthalten. Was heisst dies anders als: Im *Seienden* sind nur *seiende* Theile, und im *Gewussten* sind nur *gewusste* Theile? Auf diese Trivialität läuft also diese ganze Ausführung hinaus. Das Verständniss wird nur dadurch erschwert, dass A. statt des Seienden „*Stoff*“ setzt, und statt des Gewussten „*Form*“, obgleich doch die Form auch als Seiendes, und der Stoff als ein Gewusstes ist. Deshalb sagt auch A. meistentheils statt Form „*Begriff der Form*“; aber auch von dem Stoff besteht ein Begriff; deshalb ist der Gegensatz, in dem sich A. hier bewegt: *Begriff der Form* und *Stoff*, ein falscher, und nur deshalb scheint A. etwas Tiefsinniges zu sagen, während, richtig ausgedrückt, es etwas Selbstverständliches ist. Wenn das Fleisch nicht Theil des Hohlen, aber Theil der Hohlnasigkeit ist, so ist dies nicht deshalb, wie A. meint, weil das Hohle der Begriff der Form, und die Hohlnasigkeit der mit Stoff verbundene Begriff der Form ist, sondern weil in dem Hohlen weder als *seiendem* noch als *gewusstem* (Begriff) das Fleisch zu seinem Inhalte gehört. Dagegen ist das Fleisch Theil der Hohlnasigkeit, weil in diesem sowohl als Begriff wie als Seiendes das Hohle mit Fleisch verbunden ist. Das Stoffliche kann natürlich nur in Solchem als Theil enthalten sein, was selbst Stoff hat, also nicht in dem, was blos Form ist; aber dies liegt nicht in der Form als gewusster oder als Begriff, sondern weil die Form überhaupt nicht der Stoff ist. Die Verwirrung entsteht bei A. dadurch, dass er dem Stoffe nicht einfach die Form, sondern den Begriff der Form entgegenstellt; dadurch verwandelt er den Gegensatz in den des Seins und Wissens, der aber für den Stoff ebenso wie für die Form aufgestellt werden kann. A. sagt zwar, der Stoff könne nicht benannt werden; dies liegt aber nicht darin, dass es keinen Begriff von ihm giebt, sondern dass er das Unbestimmte ist, während unter „Benannt“ A. das Angeben eines bestimmten konkreten Dinges versteht. A. sagt: die Begriffe der Buchstaben

Weise wiederholen.[663]) Was nämlich Theil des Begriffes ist und das, worin der Begriff getheilt wird, das ist das Frühere, und zwar entweder Alles dieser Art oder doch

---

sind Theile des Begriffes der Silbe; dies ist richtig; A. sagt ferner: die wächsernen oder ausgesprochenen Buchstaben sind nicht Theile des Begriffes der Silbe; auch dies ist richtig; aber sind nicht die ausgesprochenen Buchstaben Theile der ausgesprochenen Silbe? Was sind solche Sätze anders als der triviale Ausspruch: das Begriffliche kann nur Begriffliches, und das Seiende nur Seiendes in sich enthalten. Nicht die Form, sondern der Begriff macht den Unterschied, denn die Form kann auch seiend sein, wie z. B. die Form der ehernen Bildsäule. — Wenn in dem Begriff des Kreises nicht der Begriff des Kreisausschnittes enthalten ist, so liegt dies nicht darin, dass der Kreisausschnitt nur dem stofflichen Kreise angehört, sondern darin, dass der Kreisausschnitt kein Element des Kreises überhaupt ist, dass er vielmehr die Gestalt des Kreises zerstört, wie die Stücke eines zerschnittenen Apfels nicht mehr seine Gestalt enthalten. Solche Theile gehören nicht der Gestalt, sondern der Grösse eines Gegenstandes an. Diese Theile entstehen ferner erst nur durch eine im Denken oder Sein ausgeführte Theilung; sie sind nicht ursprünglich mit dem Kreise gegeben, wie die Laute der Buchstaben mit dem Laute der Silbe. Der Unterschied zwischen Silbe und Kreis in Bezug auf diese Theile liegt also nicht in dem Unterschiede von Form und Stoff, sondern dass die Gestalt nicht die Grösse ist, und dass sie deshalb Theile, die nur der Grösse angehören, weder begrifflich noch seiend, weder der Form noch dem Stoffe nach in sich enthalten kann. Daher auch die schwankende und unwissenschaftliche Aeusserung bei A., „dass die Kreisausschnitte der Form näher seien als das Erz der Rundung," und daher seine falsche Behauptung, „dass der Kreis in Kreisausschnitte vergehe."

[663]) Das Folgende ist keine Wiederholung, sondern A. geht auf die neue Frage über, in welchen Fällen die Theile vor dem Ganzen, und in welchen sie nach dem Ganzen sind; eine Frage, die bis jetzt nur erst kurz berührt wurde.

Einiges. So ist der Begriff des spitzen Winkels kein Theil von dem Begriffe des rechten Winkels, sondern der Begriff des rechten Winkels ist ein Theil von dem spitzen Winkel; denn wer den spitzen Winkel definiren will, braucht dazu den rechten Winkel, da der spitze Winkel der ist, welcher kleiner als ein rechter ist. Ebenso verhalten sich der Kreis und der Halbkreis; denn der Halbkreis wird mittelst des Kreises definirt, und der Finger mittelst des ganzen Menschen; denn der Finger ist ein so beschaffener Theil des Menschen. Alle Theile vom Stoff und Alles, was sich nach dem Stoffe theilt, sind später; dagegen sind die Theile des Begriffes und des Selbstständigen seinem Begriffe nach entweder sämmtlich oder einige früher.[664]) So ist z. B. die Seele des Thieres

---

[664]) Auch diese Frage über das Früher und Später ist ein scholastisches Spiel. Nach A. sollen bei dem Begriffe die Theile früher, bei dem Stoffe später als das Ganze sein. Es hängt dies, so weit dieser Satz wahr ist, mit dem zu Erl. 663 besprochenen Unterschied der Theile zusammen; manche entstehen erst durch ein ausgeführtes Theilen, wie die Theile des Apfels; manche sind schon als Elemente in dem Gegenstande enthalten, wie die Buchstaben in der Silbe, und dies hängt mit den verschiedenen Arten des trennenden Denkens zusammen (B. I. S. 12). Es ist nun natürlich, dass die Theile, die erst durch ein Theilen im Vorstellen oder in der Wirklichkeit entstehen, später sind als der Gegenstand, und dass die Theile, welche sich als Elemente darstellen, aus denen er gebildet worden, als die früheren gelten. Jene Theile sind die Theile, in welche die extensiven Grössen zerfallen; diese sind die einfachen Eigenschaften und die Elemente der Mischungen. Dieses Alles gilt für den Gegenstand, mag man ihn als gewussten oder als seienden nehmen; denn die Vorstellung und der Begriff sind nur die getreuen Spiegel ihres Gegenstandes. A. verwechselt dies aber auch hier und behandelt die extensive Grösse als das Stoffliche, dagegen die eigenschaftlichen und elementaren Theile als Theile der Form, welche deshalb nur dem Begriffe angehören sollen, und so kommt er zu seinem Satz, dass bei dem Stoffe das Ganze vor den Theilen, und bei dem Begriffe nach den Theilen sei,

(diese ist das Wesen in dem beseelten Gegenstande) das Thier dem Begriffe nach, und die Form und das wesent-

---

welcher Satz offenbar falsch ist, da Wissen und Sein im Inhalte durchaus dasselbe sind. Wenn nach A. der Begriff des rechten Winkels ein Theil des Begriffs des spitzen ist, während im *Sein* umgekehrt der spitze Winkel als ein Theil des rechten Winkels sich darstellt, so kommt dieser scheinbare Gegensatz nur daher, dass das menschliche Denken sich den Begriff des spitzen Winkels am leichtesten bilden kann, wenn es ihn als das *Kleinere* des rechten Winkels bezeichnet. Bei dieser Definition ist das Wesen des Winkels, welches in seiner Gestalt liegt, verlassen, und eine fremde Bestimmung, die Grösse, benutzt, um die Gestalt des spitzen Winkels zu definiren. Dies sind nur Zufälligkeiten des menschlichen Definirens, welches sich den in der Sprache vorhandenen Worten fügen muss, und welches die Definition gern an das am leichtesten Erkennbare anknüpft; sie haben aber mit der Frage, was bei einem *Gegenstande* das Frühere und Spätere ist, keinen Zusammenhang, und können deshalb zur sachlichen Entscheidung dieser Frage nicht benutzt werden.

Dasselbe gilt für den Finger in Bezug auf den Menschen. Auch hier geht das Früher und Später im Begriff und Sein immer parallel. Dagegen ist dieses Früher und Später überhaupt nur ein Spiel, was davon abhängt, was ich als Erstes setze. Die allein erhebliche und zur Erkenntniss führende Frage ist die, was bei dem *Werden* der konkreten Dinge *zeitlich* das Frühere ist? Also z. B. die Frage: Wie entsteht der Mensch, und mit welchen Theilen beginnt die Entwickelung der Frucht im Mutterleibe? — Da zeigt sich denn sofort, dass man für die Beantwortung dieser Frage mit diesen hohlen Unterscheidungen zwischen Form und Stoff nicht fortkommt, sondern dass man die Bildung und das Wachsthum der Frucht und des Menschen *beobachten* muss. Dann zeigt sich, dass sogar die Grenze schwankt, wo man die Frucht Mensch nennen kann oder nicht, und dass in jedem Falle das Früher und Später in dem Wissen (im Begriffe) genau dem Früher und Später im Sein folgen muss, wenn das Wissen seine Wahrheit behalten soll.

Jenes abweichende und besondere Früher, was A. für

liche Was eines solchen Körpers. Denn kein Theil eines solchen Körpers kann ohne seine Verrichtung richtig definirt werden, und diese Verrichtung ist nicht ohne Empfindung.[665]) Folglich sind entweder alle oder einige Theile der Seele früher als das ganze Thier. Dies gilt auch für das einzelne Thier. Der Körper und dessen Theile sind später als dieses wesentliche W a s, und nicht dieses, sondern das ganze Thier theilt sich in solche stoffliche Theile.[666]) Im Verhältniss zu dem ganzen Thiere sind diese stofflichen Theile früher und auch nicht früher; denn sie können nicht getrennt bestehen, da ein beliebig beschaffener Finger noch nicht der eines lebenden Wesens ist, und auch ein abgestorbener Finger so heisst. Doch

---

den Begriff beansprucht, ist in Wahrheit nur ein Früher innerhalb des menschlichen Denkens, nicht ein Früher des Begriffes als Bild des Gegenstandes. Das Definiren ist ein zeitlich verlaufender Vorgang im Denken, und bei diesem kann es kommen, dass man mit etwas beginnt, was im Gegenstande das Spätere ist. Ich behandele dann gar nicht mehr dasselbe Objekt; einmal spreche ich von einem Früher bei einem zeitlichen Vorgange im menschlichen Denken, das andere Mal von einem Gegenstande ausserhalb des Denkens; hier kann es nicht auffallen, wenn beide Objekte in ihrem Früher und Später nicht parallel gehen; jenes Definiren wird dabei nicht mehr als W i s s e n seines s e i e n d e n Gegenstandes, sondern selbst als ein s e i e n d e r und z e i t l i c h e r Vorgang in der Seele aufgefasst. — So lösen sich diese paradoxen Sätze des A., wenn man die rechten Worte dafür braucht, in selbstverständliche Aussprüche, und der Tiefsinn wird zur Trivialität.

665) Und die Empfindung gehört nach A. zur Seele.

666) Hier stellt A. einen ganz anderen Satz auf, nämlich, dass die Form oder der Begriff früher sei als der seiende Gegenstand; z. B. die Seele des Thieres früher als das Thier selbst; während er vorher nur erörtert, ob die Theile eines Begriffes früher sind als der ganze Begriff. Dies zeigt, wie unklar der ganze Gedankengang bei diesen Fragen ist, was daher kommt, dass A. Form und Stoff bald identisch nimmt mit Wissen und Sein, bald wieder nicht.

giebt es auch Theile, die mit dem Ganzen zugleich sind; nämlich die hauptsächlichen, auf denen zunächst der Begriff und das wesentliche Was beruht, wie dies z. B. das Herz oder das Hirn sein kann; es ist hier gleichgültig, ob es jenes oder dieses ist. 666b)

Der Mensch, das Pferd und dergleichen Dinge bestehen in den Einzelnen ihrer Art; das Allgemeine hat kein selbstständiges Sein, sondern nur das Einzelne, was aus dem bestimmten Begriff und dem bestimmten Stoff, als dem Allgemeinen, zusammengefügt ist. Als Einzelner besteht Sokrates schon aus dem letzten Stoffe, 667) und so verhält es sich auch bei dem Anderen. Theile giebt es nun sowohl von der Form (Form nenne ich das wesentliche Was des Gegenstandes) wie von dem Ganzen, welches aus der Form und dem Stoff gebildet ist. Die Theile des Begriffes sind nur Theile der Form, und der Begriff ist ein Allgemeines. Denn das Was des Kreises und der Kreis, ebenso das Was der Seele und die Seele sind dasselbe. Dagegen ist das Zusammengesetzte, wie dieser Kreis, also ein wahrgenommener oder vorgestellter einzelner Kreis (unter vorgestellten meine ich den mathematischen, unter wahrgenommenen den ehernen oder hölzernen Kreis) nicht zu definiren, sondern er wird nur durch die Vorstellung oder Wahrnehmung kennen gelernt. 667b)

666b) Hier kommt auch A. auf die für die Erkenntniss allein wichtige, in Erl. 664 angedeutete Frage, mit welchen Stoffen und Formen das Werden eines konkreten Dinges, z. B. eines Menschen, beginnt.

667) Unter letzten (*ἐσχατη ὑλη*) Stoff versteht A. den Stoff in seiner vollständigen Verarbeitung und Besonderung, wie er in dem konkreten Gegenstande sich findet; dagegen ist *πρωτη ὑλη* der Urstoff oder elementare Stoff.

667b) Die mathematische Linie, Fläche, und folglich auch die aus ihnen bestehenden Gestalten sind nach A. nicht wahrnehmbar, weil nach ihm nur Gegenstände mit drei Dimensionen (Körpern) wahrnehmbar sind. Dennoch bestehen sie nach A. auch als Einzelne; alles Einzelne als solches ist aber nicht definirbar, weil der Begriff das Allgemeine ist. Diese unklaren Gedanken löst der Realismus in die Sätze auf: 1) Nicht das Denken, sondern nur das Wahrnehmen kann das Seiende erfassen; 2) das Den-

Tritt solches Einzelne aus der Wirklichkeit heraus, so ist nicht zu bestimmen, ob es ist oder nicht ist. Es wird immer nur ausgesagt und erkannt mittelst des allgemeinen Begriffes, während das stofflich Einzelne an sich unerkennbar ist.[668]) Der Stoff ist nun theils ein sinnlicher, theils ein vorgestellter; ein sinnlicher so wie der eherne, hölzerne und der sonst bewegliche Stoff; ein vorgestellter ist der, welcher zwar in den sinnlichen Dingen enthalten ist, aber nicht als wahrgenommener; also z. B. so wie die mathematischen Gegenstände.[669])

Wie es sich also mit dem Ganzen und den Theilen, so wie mit dem Früheren und Späteren verhält, ist hiermit dargelegt. Man muss aber noch die Frage erledigen: Ob der rechte Winkel und der Kreis und das Thier, oder ob die Theile, in die sie sich sondern, und aus denen sie bestehen, früher sind. Diese Frage kann nämlich nicht einfach beantwortet werden. Wenn nämlich die Seele das Wesen des lebendigen Geschöpfes ist, und der Kreis das Was des Kreises, und der rechte Winkel das Was und das Wesen des rechten Winkels ist, so sind sie in gewisser Beziehung später, nämlich später als die Theile des Begriffes; in anderer Beziehung früher, nämlich früher als dieser einzelne rechte Winkel; denn der mit Stoff verbundene eherne rechte Winkel und der einzelne hingezeichnete rechte Winkel sind gleichfalls rechte Winkel, und der stofflose rechte Winkel ist später als die Theile des Begriffes, aber früher als die Theile der einzelnen

---

ken kann aber den durch das Wahrnehmen gewonnenen Inhalt trennen und verbinden, und so entstehen die Begriffe, welche durch Beseitigung des nur dem Einzelnen Angehörigen ein Allgemeines werden.

[668]) Unerkennbar, nämlich durch Begriffe, aber wohl erkennbar durch Wahrnehmung; die Wahrnehmung gilt aber dem A. nicht für die volle Erkenntniss.

[669]) A. spricht den Gegenständen der Geometrie (Erläut. 667) das Sein zu, aber die Wahrnehmbarkeit ab. Aber woher wüssten wir denn etwas von ihnen? Die Wahrheit ist, dass auch diese Gegenstände wahrgenommen werden, nur nicht getrennt für sich. Das Sehen bedarf überhaupt keine drei Dimensionen für seinen Gegenstand; es genügen zwei.

rechten Winkel. Man kann deshalb keine einfache Antwort auf jene Frage geben. Wenn aber auch die Seele nicht das lebende Wesen ist, so bleibt es doch dabei, dass die einen Theile früher, die anderen später als das Ganze sind. [670])

Elftes Kapitel.

Hier fragt man wahrscheinlich, was Theil der Form ist, und was nicht ist, sondern Theil des Ganzen? [671]) Wenn diese Frage nicht erledigt wird, so kann man nichts definiren, denn die Definition geht auf das Allgemeine und die Form. So lange also nicht klar ist, welche Theile stoffliche sind, und welche nicht, kann auch der Begriff der Sache nicht deutlich werden. [672]) Bei Allem

---

[670]) Hier am Schluss dieses Kapitels wird jeder Leser fühlen, dass man trotz grosser Anstrengung des Denkens doch nur leeres Stroh gedroschen hat. Diese Fragen, welche Theile ein Ganzes enthält, und welche nicht, und ob der Theil früher als das Ganze oder umgekehrt, lösen sich, wenn man sie der verworrenen Darstellung dieses Kapitels entkleidet, in Fragen auf, wo die Antworten selbstverständlich sind, weil sie in Tautologien auslaufen; für die Erkenntniss der Gesetze des Seins oder des Wissens sind sie völlig nutzlos, und die unklare Darstellung, die Verwechslung von Form und Stoff mit Wissen und Sein ist nur geeignet, den Verstand des Schülers nicht aufzuklären, sondern erst recht zu verwirren.

[671]) Im vorigen Kapitel werden nämlich die begrifflichen und die stofflichen Theile unterschieden; jene sind nach A. in dem ganzen Begriff und früher als das Ganze; diese sind nicht in dem Begriff, und somit bei den einzelnen Dingen später als diese. Dadurch wird die Frage erheblich, was als begrifflicher Theil oder als Theil der Form anzusehen ist.

[672]) Weil die stofflichen Theile nicht in den Begriff gehören und deshalb davon abgehalten werden müssen.

nun, was einem der Art nach Verschiedenen hinzugetreten ist, wie z. B. der Kreis dem Erze oder dem Steine oder dem Holze, ist offenbar, dass das Erz oder der Stein nicht zu dem Wesen des Kreises gehört, da es davon getrennt werden kann. Aber auch das, was nicht getrennt wahrgenommen wird, kann sich ebenso verhalten; wie wenn z. B. alle Kreise nur als eherne gesehen würden (denn auch dann wäre das Erz immer nicht die Form); es würde dann nur schwerer sein, es im Denken davon abzutrennen. So sieht man auch die Form des Menschen immer in Fleisch, Knochen und ähnlichen Bestandtheilen; sind nun deshalb diese Dinge Theile der Form und des Begriffs oder nicht? und vielmehr Stoff? Wir können indess nur deshalb sie nicht trennen, weil die menschliche Form sich nicht auch mit anderem Stoffe verbindet. Da nun dieses Trennen möglich scheint, aber ungewiss, wenn es ausführbar ist, so werden von Einigen diese Zweifel auch bei dem Kreise und dem Dreieck erhoben; auch diese sollen nicht durch Linien und das Stetige definirt werden, sondern es solle hier dasselbe gelten, wie für das Fleisch und die Knochen bei dem Menschen, und für das Erz und den Stein bei der Bildsäule. [673]) Diese Philosophen führen Alles auf die Zahlen zurück und behaupten, dass der Be-

---

Freilich hält A. diese Ansicht schon in diesem Kapitel nicht fest, indem er bei dem Menschen auch den Stoff zu dem Begriff rechnet. Dieses Schwanken ist Folge des bei A. schwankenden Begriffes von Stoff (*ὑλη*); der Stoff ist ihm bald eine *ουσια* wie die Elemente, die im Sein ist und auch gewusst wird; bald ist der Stoff nur das, was der Realismus die Seinsform nennt, d. h. das, was in das Wissen nicht eingeht, aber allen gewussten Inhalt durch seine Verbindung zu einem seienden macht, woran sich dann bei A. das Veränderliche und Vergängliche anschliesst.

673) Nach A. sind das Stetige und die Linien die begrifflichen Theile der Kreise und Dreiecke; sie haben deshalb an dem Stoff keinen Theil. Allein für jene Philosophen (die Pythagoräer) waren auch diese Theile noch stofflicher Natur; deshalb setzten sie als das Wesen und den Begriff dieser Gestalten wie der Dinge überhaupt die Zahlen.

griff der Linie der der Zwei sei. [674]) Von Denen, welche Ideen annehmen, sagen Einige, die Zwei sei die Linie an sich, Andere, sie sei der Begriff der Linie; denn bei manchen Dingen soll der Begriff und der Gegenstand des Begriffes ein und dasselbe sein; z. B. die Zwei und der Begriff der Zwei; bei der Linie sei dies aber nicht der Fall. [675]) Aber dann kommt man zu der Folge, dass von Vielen, deren Form sich sehr verschieden zeigt, es nur eine Form giebt; so ging es auch den Pythagoräern, und man kann dann eine einzige Form für Alles setzen und alle anderen Formen aufheben und Alles so zu Einem machen.

Somit ist dargelegt, dass und warum die Definitionen einige Schwierigkeiten bieten. [676]) Deshalb ist es auch

---

[674]) Dies erklärt sich daraus, dass der Punkt die Eins darstellt; an den Punkt schliesst sich geometrisch zunächst die Linie, und arithmetisch an die Eins die Zwei; deshalb ist die Zwei das Wesen der Linie. So schwach ist das Fundament dieser tiefen pythagoräischen Weisheit.

[675]) Weil sie schon mit einer Art ὕλη verbunden sei.

[676]) A. meint das vorerwähnte Beispiel mit dem Menschen. Er selbst findet es hier bedenklich, den Begriff des Menschen rein auf die Form zu beschränken und den Stoff ganz wegzulassen; Manches sei vielmehr nicht reine Form, sondern Form in einem Stoff; der Stoff gehöre bei dem Menschen zu seinem Wesen; denn der Mensch könne hier nicht dem Kreise gleichgestellt werden; der Kreis sei ein Unsinnliches, aber der Mensch sei ein Sinnliches und Bewegtes, was ohne Stoff nicht möglich sei; deshalb, sagt A., gilt der Satz, dass alle Definition nur der Form gelte, und dass der Stoff davon ausgeschlossen sei, nicht allgemein.

Aber doch hat A. in dem vorhergehenden Kapitel diesen Satz als allgemein hingestellt und weitläufig aus der Natur der Form und der Unsagbarkeit des Stoffes bewiesen! Was soll man nun zu einer solchen Philosophie sagen, die nach einem ausführlich begründeten allgemeinen Gesetz dennoch bei dem ersten besonderen Falle, der nicht recht dazu passen will, sich ohne Weiteres damit begnügt, zu sagen, jene Regel gelte nicht allgemein! Wird damit nicht alle Wissenschaft vernichtet? Wenn

unnöthig, Alles so auf die Form zurückzuführen und den Stoff abzusondern; denn Manches ist eine Form in einem Stoff oder hat den Stoff auf bestimmte Weise. Auch die Vergleichung mit dem Thier, welcher der jüngere Sokrates[676b]) sich zu bedienen pflegte, ist nicht richtig; sie führt von der Wahrheit ab und lässt als möglich annehmen, dass der Mensch so ohne Theile bestehen könne wie der Kreis ohne das Erz, obgleich beide sich nicht gleich verhalten, da das Lebendige ein Sinnliches ist und ohne Bewegung nicht definirt werden kann, und deshalb auch nicht ohne irgend welche Theile.[677]) Denn die Hand ist nicht in jedem Sinne ein Theil des Menschen, sondern nur insofern sie etwas zu verrichten vermögend ist, mithin nur als beseelt; unbeseelt ist sie kein Theil des Menschen. Weshalb sind nun aber bei dem Mathematischen die Begriffe nicht Theile der Begriffe? weshalb sind z. B. die Halbkreise nicht Theile des Kreises, da sie doch nicht zu dem Sinnlichen gehören? Oder macht dies

---

solche besonderen Fälle bei der wissenschaftlichen Forschung sich zeigen, so giebt es nur zwei Wege; entweder wird ein anderes Gesetz aufgesucht und gefunden, was die Wirkung jenes ersten Gesetzes durchkreuzt und deshalb seine Wirkung für diesen Fall aufhebt (wie Stoss und Gegenstoss), dann ist der Fall gar keine Ausnahme mehr; oder man lässt das aufgestellte Gesetz fallen, als durch eine negative Instanz widerlegt, und beginnt die Untersuchung von Neuem. Aber einfach mit vagen Ausnahmen sich zu begnügen, ist allerdings bequem, aber gewiss nicht philosophisch. Gerade dieser Fall mit dem Menschen hätte, wenn A. ihn näher verfolgt hätte, ihn darauf führen müssen, dass sein ganzer Gegensatz von Form und Stoff, wobei die Form bald als seiend, bald nur als Begriff genommen wird, ein verfehlter ist, dass Sein und Wissen ebenso gut von dem Stoffe wie von der Form gelten, und dass es deshalb nur natürlich ist, wenn der Stoff bei der Definition von vielen Dingen ein so wesentliches Stück ist, dass er nicht wegbleiben kann.

676b) Dieser jüngere Sokrates ist entweder eine von den in Plato's Dialogen auftretenden Personen, oder Plato selbst ist damit gemeint.

677) D. h. nicht ohne stoffliche Theile.

nichts aus? Indess giebt es auch bei manchen nichtsinnlichen Dingen einen Stoff, und Alles hat einen Stoff, was nicht reines Was und Form an sich, sondern ein einzelnes Ding ist. Die vorerwähnten Theile sind deshalb nicht Theile des Kreises als allgemeinen, aber wohl des einzelnen; denn der Stoff ist theils ein sinnlicher, theils ein vorgestellter.[678]) Dies erhellt auch daraus, dass die Seele das ursprünglich Selbstständige, der Körper aber der Stoff ist, und der Mensch oder das Lebendige aus beiden als Allgemeines besteht. Sokrates (oder Koriskos) ist, wenn er auch wesentlich Seele ist, doch ein Doppeltes; Einige fassen ihn als Seele auf, Andere als das aus Leib und Seele bestehende Ganze; nimmt man aber den Sokrates schlechthin, so verhält sich die Seele zu dem Leib wie das Allgemeine zu dem Einzelnen. Ob nun neben dem Stoffe dieser Dinge es noch einen anderen Stoff giebt, und ob man noch nach einem anderen Seienden als die Zahlen oder sonst etwas derart neben jenem Stoffe zu suchen hat, soll später erörtert werden; deshalb ist hier auch die Definition der sinnlichen Dinge erörtert worden,[679]) obgleich es in gewissem Sinne die Aufgabe der Natur- oder zweiten Philosophie ist, die Natur der sinnlichen Dinge zu ermitteln; da der Naturforscher sich nicht auf den Stoff beschränken darf, sondern auch den Begriff und zwar vorzugsweise in Betracht zu nehmen hat. Wie bei den Definitionen die Theile in dem Begriffe sind, und weshalb die Definition ein Begriff ist (denn die Sache ist offenbar eine, aber die Sache ist eine durch Etwas, da sie Theile hat), soll später untersucht werden.

Somit ist im Allgemeinen dargelegt worden, welches das wesentliche Was der Dinge ist, und wie es an sich selbst ist, und weshalb der Begriff bei manchem Was Theile des definirten Gegenstandes enthält, bei anderen

---

[678]) Das Nähere ist bereits in Erl. 662 erörtert.

[679]) Nämlich wegen des in die Metaphysik gehörenden Bedenkens, ob die Definitionen der sinnlichen Dinge den Stoff mit in sich aufzunehmen haben, und um den Begriff Gottes vorzubereiten, dessen Erkenntniss nach A. das letzte Ziel der Metaphysik ist, und weshalb sie „theologische Wissenschaft“ von ihm genannt wird.

aber nicht, und dass in dem Begriff des Selbstständig-Seienden keine solche Theile wie die stofflichen enthalten sind. Denn die Theile sind nicht Theile jenes Wesentlichen, sondern des Ganzen, und von diesem Ganzen giebt es in einer Art einen Begriff, in einem anderen nicht. Mit dem Stoff verbunden giebt es davon keinen Begriff (denn er ist das Unbestimmte), aber nach dem ursprünglichen Sein [679b]) giebt es davon einen Begriff; so ist bei dem Menschen die Seele sein Begriff. Denn das wesentlich Seiende ist die innewohnende Form, von der auch das mit Stoff verbundene ganze Ding sein Wesen hat.[680]) Man nehme z. B. die Hohlheit; aus dieser und der Nase entsteht die hohlnasige Nase und die Hohlnasigkeit, in welchen die Nase zweimal gesetzt ist. In dem ganzen Gegenstande, z. B. in der hohlen Nase oder im Kallias ist auch der Stoff enthalten. Ferner ist dargelegt worden, dass das wesentliche Was eines Gegenstandes und dieser selbst bei Einigem identisch ist,[681]) wie bei dem ursprünglichen Seienden; so ist das Krumme und das Was des Krummen identisch, wenn das Krumme zu dem ursprünglich Seienden gehört. Ich verstehe aber unter ursprünglich Seiendem ein solches, was keine Verbindung von Stoff und Form, und auch nicht ein Unterliegendes wie der Stoff ist.[682]) Dagegen ist das Was eines Gegen-

---

[679b]) Wegen der Bedeutung dieses Ausdruckes ist Erl. 682 nachzusehen.

[680]) Hier sucht A. auch einen Begriff oder eine Definition des Menschen ohne Hinzunahme des Stoffes aufzustellen; allein man bemerkt leicht, dass, wenn er die Seele des Menschen als solchen Begriff hier hinstellt, es sich nicht mehr um einen gewussten Begriff, sondern um ein Seiendes handelt, welches nicht wie die Definition den Inhalt des zu Definirenden vollständig ausbreitet, sondern sich nur als die Ursache und als das Belebende von dem Uebrigen darstellt. Dies sind völlig verschiedene Dinge, die durch solche Vermischung nur verwirren und in der schon oft gerügten Zweideutigkeit des Wortes „Form“ ihren Grund haben.

[681]) Dies ist in Kap. 6 dieses Buches geschehen.

[682]) Dann bleibt allerdings nur die Form allein, welche mit dem wesentlichen Was nach A. zusammenfällt.

standes und dieser selbst da nicht identisch, wo er der Stoff ist oder mit Stoff verbunden ist, oder wo der Gegenstand nur nebenbei etwas ist, wie Sokrates und das Gebildete; denn dergleichen ist nur nebenbei dasselbe.

Zwölftes Kapitel.

Jetzt will ich zuvörderst über die Definition sprechen, soweit dies in den Analytiken[683]) nicht geschehen ist; die Erörterung der dort erwähnten Frage wird für die Untersuchung des Selbstständig-Seienden von Nutzen sein. Ich meine die Frage, weshalb Dasjenige Eins ist, dessen Begriff man Definition nennt, z. B. die Definition des Menschen als zweifüssiges Lebendes; dies mag nämlich hier als seine Definition gelten. Weshalb ist nun dieses Zweifüssige und Lebendige Eines und nicht Mehreres?[684])

---

683) Es ist die Stelle: Zweite Analytika, Kap. 6.

684) A. behandelt in diesem Kapitel die Frage, was die unterschiedenen Bestimmungen eines Gegenstandes zu Einem macht. Es ist die Frage nach den seienden Einheitsformen, als welche B. I. 26 drei dargelegt worden sind, 1) die Einheit durch Aneinander (Berührung), 2) die Einheit durch Ineinander (Durchdringung), und 3) die Einheit durch Kraft und Begehren. Das Nähere ist in B. I. 26. dargelegt. A. geht nicht so umfassend auf diese wichtige Frage ein und verschiebt die Untersuchung schon dadurch, dass er nicht nach der Einheit der Dinge, sondern nach der Einheit ihrer Begriffe oder Definitionen fragt. Bei den Dingen selbst scheint ihm diese Frage gar nicht vorzuliegen, erst bei den Definitionen tritt sie für A. auf, wahrscheinlich weil hier die einzelnen Bestimmungen mit besonderen Worten bezeichnet und deshalb gesondert neben einander aufgeführt werden; allein der Begriff ist doch nur das Bild seines Gegenstandes, also sind auch in dem Gegenstande diese unterschiedenen Bestimmungen enthalten, und wenn der Begriff ein wahrer sein soll, so darf auch in dem Begriffe nur dieselbe Ein-

Denn Mensch und Weisses sind Mehreres, wenn das Eine nicht in dem Anderen ist, aber Eines, wenn Eines in dem Anderen und eine Eigenschaft des unterliegenden Menschen ist; dann werden sie Eines, und dann giebt es einen weissen Menschen.[685]) In dem obigen Falle hat

---

heit dieser Unterschiede wiederkehren, wie in dem Gegenstande selbst. Es wäre deshalb weit richtiger gewesen, die Einheit an dem Gegenstande und nicht an seiner Definition zu untersuchen, wo sie überdem durch die Sprachformen verhüllt wird. — So erklärt es sich denn auch, dass A. in diesem Kapitel die aufgestellte Frage gar nicht beantwortet; denn das, was er als Antwort beibringt, ist falsch; diejenige Bestimmung, welche die Unterschiede in der Sache zur Einheit verbindet, wird nirgends hervorgehoben.

[685]) A. deutet hier die eine Art der Einheit, nämlich die der Durchdringung, an; allein viel zu unklar und unbestimmt. Das gleich Folgende ergiebt, dass er hier mehr an eine sprachliche Einheit denkt, denn sonst würde er diese Durchdringung bei der Gattung und den Artunterschied nicht bestreiten, obgleich doch hier dieselbe Einheit besteht; das Lebendige durchdringt das Zweifüssige oder die Gestalt, und Dieses Jenes; wo das Eine ist, da ist auch das Andere; nur deshalb sind sie Eins. Das Bedenken, was A. dagegen erhebt, dass die Gattung dann an dem Entgegengesetzten zugleich Theil hätte, ist falsch, weil Niemand behauptet, dass dies für entgegengesetzte Artunterschiede zugleich an ein und demselben stattfinde; vielmehr sind es Verschiedene, an welche die entgegengesetzten Unterschiede sich anfügen. A. lässt sich hier dadurch irre führen, dass die Gattung als Begriff nur eine ist; er meint, deshalb sei auch die Gattung im Sein nur ein Gegenstand, und deshalb könnten sich entgegengesetzte Artunterschiede nicht mit ihr verbinden. Allein das begriffliche Stück in den einzelnen Exemplaren, was macht, dass sie zu einer Gattung gehören, ist ebenso vielmal vorhanden, als es einzelne, zu dieser Gattung gehörende Exemplare giebt; sonst könnte ja das Allgemeine nicht in dem Einzelnen sein, was doch ein Hauptsatz der Philosophie des A. ist. — Ebenso kann diese Durchdringung bei mehr als zwei Bestimmungen stattfinden, und

aber das Eine keinen Theil an dem Anderen; denn die Gattung hat nicht Theil an den Artunterschieden; denn sonst hätte ein und dasselbe zugleich an dem Entgegengesetzten Theil, denn die Unterschiede, nach denen die Gattung sich besondert, sind einander entgegengesetzt.[685b]) Aber wenn auch die Gattung an den Artunterschieden Theil hätte, so träte doch dieselbe Frage wieder auf, wenn der Unterschiede mehrere werden, z. B.: auf dem Lande lebend, zweifüssig, ungeflügelt; weshalb sind diese Bestimmungen Eins und nicht Mehrere? Es kann nicht von dem Einwohnen kommen; denn sonst würde Alles zu Einem werden.[686]) Aber alles in der Definition Enthaltene muss Eines sein; denn die Definition ist ein Begriff, und zwar von einem Einzel-Seienden; sie ist also der Begriff eines Einzelnen; denn das Seiende bezeichnet ein Eines und Dieses nach meiner Ansicht.

Zuerst sind nun die Definitionen nach ihren Trennstücken zu betrachten.[687]) Die Definition enthält nämlich nur die oberste Gattung und die Artunterschiede; die niederen Gattungen sind in der ersten Gattung und in

---

deshalb ist auch die Mehrheit solcher kein Hinderniss, wie A. meint. — Uebrigens ist auch Schwegler durch A. irregeführt worden; er sagt: (Metaphysik des Aristoteles, Tübingen, 1848, B. IV. S. 112): „Die Theile des ὁρισμος, z. B. ζωον, διπουν, müssen wesentlich und nicht blos äusserlich (τῷ ἐνυπαρχειν ἀλληλοις) Eins sein. Der ὁριςμος ist λογος οὐσιας, d. h. Begriff eines solchen Seienden, das wesentliche (nicht Aggregat-) Einheit ist.“ Allein was ist denn wesentliche Einheit? Offenbar ist sie nur eine Phrase. Wesentlich ist das beliebte Mittel, was für Alles aushelfen muss, wo man nicht weiter kann; Jeder kann dann sich dabei denken, was er Lust hat. Uebrigens ist die Einheit des Ineinander keine Aggregat-Einheit; diese findet nur bei dem Aneinander statt.

685b) Dieser Einwurf ist in Erl. 685 bereits widerlegt.

686) Dieser Einwand ist sophistisch, denn keinem Dinge wohnen alle Eigenschaften inne, und deshalb kann auch nicht Alles auf diese Weise Eins werden.

687) Damit wird die Antwort auf die Frage nach der Einheit vorbereitet.

den Artunterschieden mit begriffen.[688]) So ist das Lebendige die oberste Gattung; die angrenzende das zweifüssige Lebendige, und die nächstweitere das zweifüssige ungeflügelte Lebendige; dies gilt auch, wenn der Unterschiede noch mehr werden. Ueberhaupt ist es hierbei gleichgültig, ob dieser Unterschiede viele oder wenige, und ob sie mehrere oder nur zwei sind; bei Zweien ist das Eine Unterschied, das Andere Gattung; so ist bei dem zweifüssigen Lebendigen das Lebendige die Gattung und das Andere der Unterschied. Wenn nun die Gattung überhaupt nicht neben den Arten derselben besteht, oder wenn sie nur so wie als Stoff besteht (so ist der Laut die Gattung oder der Stoff, und die Unterschiede bilden aus diesem die Arten oder die Buchstaben), so erhellt, dass die Definition der aus den Unterschieden bestehende Begriff ist.[689]) Allein die Unterschiede bedürfen wieder

---

[688]) A. meint, die Definition brauche die Zwischen-Gattungen nicht mit anzugeben, weil diese in dem letzten Artunterschied schon mit enthalten seien. So ist der Mensch ein Lebendiges (Gattung), ferner ein Füsse-habendes, ferner ein Zweifüssiges; zur Definition genügt nun: zweifüssiges Lebendiges, weil in dem Zweifüssig das Füsse-habende mit enthalten ist. Man sieht, der Gedanke ist ziemlich trivial und nicht einmal allgemein wahr; so passt das Beispiel des A. mit „ungeflügelt" schon nicht.

[689]) Dieser Schluss ist bedenklich, weil er die Art mit dem Artunterschiede identifizirt. Die Art enthält die Gattung in sich, und die Gattung besteht nicht selbstständig; aber der Artunterschied, d. h. die besondere, der Gattung hinzutretende Bestimmung, wodurch die Gattung zur Art wird (z. B. das Zweifüssige bei der Gattung: Lebendiges), enthält die Gattung nicht in sich, denn auch ein Sessel kann zweifüssig sein, und deshalb ist auch eine Definition, die einen Menschen blos als ein Zweifüssiges definirt, unzureichend; vielmehr muss die Gattung daneben genannt werden, und gerade darin liegt der Werth der Definition für die Erkenntniss der Dinge. A. ist noch davon erfüllt, dass die Definition und der Begriff mit der Form identisch sind (Kap. 1 u. 3). Deshalb soll der Stoff nicht zur Definition gehören; und da die Gattung von A. hier dem Stoffe gleichgesetzt wird, so kommt er dadurch auf den

der Eintheilung in Unterschiede; so ist es ein Unterschied bei dem Thiere, ob es Füsse hat oder nicht, und bei den Thieren mit Füssen muss man wieder die Unterschiede in den Füssen kennen. Man darf also die Thiere mit Füssen nicht in geflügelte und ungeflügelte eintheileu, wenn man richtig verfahren will, und wenn es nicht blos aus Unfähigkeit so geschieht, sondern man muss sie theilen in Thiere mit gespaltenen und ungespaltenen Füssen; denn dies sind Unterschiede der Füsse, da der gespaltene Fuss ein Fuss ist. So hat man also immer weiter zu gehen, bis man zu etwas Ununterscheidbarem gelangt; dann wird es so viel Arten von Füssen geben, als es Unterschiede giebt, und ebenso viele Arten von Thieren mit Füssen. Wenn sich dies so verhält, so ist offenbar der letzte Unterschied das Wesen des Gegenstandes und seine Bestimmtheit, insofern man nämlich bei den Definitionen dieselbe Bestimmung nicht wiederholt benutzen darf, denn das wäre überflüssig. Dies würde aber geschehen, wenn man mehr als den letzten Unterschied angäbe; denn wenn man sagt: ein füssiges zweifüssiges Thier, so ist das so, als wenn man sagt: ein Thier, was Füsse hat und zwei Füsse hat. Wenn man also das Thier in seinem eigenthümlichen Unterschiede auflöst, so wird man es mehrfach nennen, und ebenso oft nach den Unterschieden. Findet nun ein Unterschied des Unterschiedes statt, so wird der letzte Unterschied allein die Art und das Wesen sein; 690) theilt man aber nach dem

---

sonderbaren Schluss, dass die Definition nur in dem letzten Artunterschiede bestehe. A. will damit zugleich die am Eingang des Kapitels gestellte Frage beantwortet haben; die Einheit der Definition soll sich nun daraus ergeben, dass die Definition immer nur aus Einem, nämlich dem letzten Artunterschied bestehe. Allein wenn diese Ansicht offenbar falsch ist, so ist sie auch keine Antwort auf jene Frage, und es erhellt, wie Erl. 684 gesagt worden, dass diese Einheit der Definition nur auf der Einheit des Gegenstandes beruhen kann.

690) Offenbar nur deshalb, weil hier der letzte Unterschied alle zwischenliegenden enthält; aber die Gattung bleibt deshalb immer daneben zur Definition nothwendig. Ferner erschöpft die Definition „zweifüssiges Lebendiges“

Nebenbei-Vorhandenen ein, z. B. wenn man die Thiere mit Füssen in weisse und schwarze eintheilt, so wird es so viele Arten und Wesen geben als Eintheilungen. Hieraus erhellt, dass die Definition der aus den Unterschieden gebildete Begriff ist, und zwar, wenn man recht verfährt, der Begriff von dem letzten Unterschiede. Dies ergiebt sich auch, wenn man die einzelnen Bestimmungen in der Definition umstellt; z. B. wenn man den Menschen als ein zweifüssiges Lebendiges mit Füssen definirt; denn das „mit Füssen" ist überflüssig, nachdem man bereits das „Zweifüssige" gesagt hat. In dem Einzel-Seienden besteht aber keine feste Ordnung seiner Bestimmungen; denn wie soll man sich hier das Frühere und das Spätere denken? Ueber die Natur der Trennstücke in den Definitionen mag vorerst das Gesagte genügen. [691])

---

den Begriff Mensch nicht; es fehlt z. B. das Vernünftige, welches dem Fuss-habenden nicht untergeordnet, sondern nebengeordnet ist; in den meisten Fällen muss deshalb die Definition aus mehreren nebengeordneten Bestimmungen bestehen, von denen aber allerdings nöthig ist, dass sie bis auf den letzten Artunterschied herabgehen, weil sonst die Definition nicht das zu Definirende ergiebt, sondern bei einer höheren Art stehen bleibt; z. B. wenn der Mensch nur als das Füsse habende Lebendige definirt wird.

[691]) Man sieht, dass A. die Frage nach der Einheit des Mehreren in der Definition eigentlich schuldig bleibt. Man kann nur vermuthen, dass A. sie damit für erledigt hält, dass er gezeigt, wie die Definition nur in dem letzten Artunterschiede besteht, welcher als Einer von selbst auch die Einheit der Definition zur Folge hat. Allein wenn diese Behauptung sich als durchaus irrig dargestellt hat, so erhellt, dass die Frage nach der Einheit unbeantwortet bleibt. Man sehe übrigens Buch 8, Kap. 6, wo A. diese Frage wieder aufnimmt.

Dreizehntes Kapitel.

Da das Selbstständig-Seiende zur Untersuchung steht, so komme ich auf dasselbe zurück. Als solches gilt nun theils das Unterliegende, theils das wesentliche Was der Dinge, theils das aus beiden Zusammengefügte, theils das Allgemeine. Ueber die beiden habe ich bereits gesprochen; über das wesentliche Was und über das Unterliegende, welches in zweifacher Weise unterliegt, entweder als ein Dieses, wie das Lebendige seinen Eigenschaften unterliegt, oder wie der Stoff der Wirklichkeit. 692) Indess scheint auch das Allgemeine für Manches vorzugsweise die Ursache und der Anfang zu sein, deshalb will ich auch dies in Betracht nehmen. Es scheint nun, dass kein Allgemeines selbstständig ist, denn das Selbstständige in seinem ursprünglichen Sinn ist das Eigenthümliche des Einzelnen und kommt keinem Andern zu, während das Allgemeine gemeinschaftlich ist; 693) denn das, was Mehreren

---

692) Indem A. über diese beiden gehandelt hat, hat er auch über das dritte Selbstständige, nämlich das aus beiden Bestehende oder die konkreten Dinge, mit gehandelt; es bleibt also nur das Vierte der oben genannten Selbstständigen zu untersuchen, nämlich das Allgemeine. Man könnte A. einwenden, dass ja auch schon das Unterliegende und das Was ein Allgemeines und überhaupt jeder Begriff ein Allgemeines sei; allein A. macht, und darin folgt ihm Hegel, einen Unterschied zwischen Begriff und Allgemein. Letzteres ist ihm nur eine unselbstständige Beschaffenheit, die mehreren Dingen gemeinsam (*κοινον*) ist; der Begriff und die Form und das wesentliche Was sind dagegen das Selbstständige, was allein als Einzelnes und für sich bestehen kann. Es hängt dies mit der oft erwähnten Ansicht des A. zusammen, dass aus blossen Eigenschaften kein Ding bestehen kann; dass vielmehr ein diese Tragendes und ihnen den Halt Gebendes zu Grunde liegen muss, welches Letztere deshalb allein als das Selbstständige nach A. gelten kann.

693) A. verdreht hier die Frage. Es handelt sich nicht darum, ob das Allgemeine die Selbstständigkeit enthält,

einzuwohnen pflegt, heisst allgemein. Von welchem Dinge soll nun dieses Allgemeine das Selbstständige sein? Ent-

---

sondern ob das Selbstständige nicht auch ein Allgemeines sein könne? Das Letztere ist nun offenbar der Fall, denn indem ich das Einzelne ein Selbstständiges nenne, ist jedes Einzelne ein Selbstständiges, und das Selbstständige mithin ein Allgemeines. Unter *ουσια* meint indess A. hier mehr die eigenthümliche Natur des Einzelnen als Einzelnen, also das, was kein Allgemeines ist, sondern was dem Gegenstande als Einzelnen zukommt. Dies ist das reine Gegentheil des Allgemeinen, und da ist es selbstverständlich, dass das Eine nicht das Andere sein kann. Allein dieser Beweis des A. enthält eine *petitio principii*; A. stellt das Dasein eines solchen Eigenthümlichen gegenüber dem Allgemeinen schon als unzweifelhaft hin; dann ist der Schluss selbstverständlich; die Frage ist aber: Besteht ein solches Eigenthümliche neben dem Allgemeinen? Kann nicht vielmehr Alles sich aus allgemeinen Elementen zusammensetzen, so dass das Eigenthümliche nur in der besonderen Verbindung des Allgemeinen bestände? Dies ist offenbar die Ansicht der modernen Naturwissenschaft. Diese löst Alles in chemische Elemente und in molekulare und physikalische anziehende und abstossende Kräfte auf. Nur aus der verschiedenen Verbindung dieser allgemeinen Elemente je nach ihrer Stellung zu einander, bilden sich die komplizirteren Stoffe und aus diesen die unorganischen Einzeldinge und zuletzt auch die organischen und lebenden Einzel-Wesen der Natur. Das Selbstständige in dem einzelnen Gegenstande sind deshalb nach der modernen Auffassung jene Elemente und jene Kräfte oder das Allgemeine; das, was dagegen die Eigenthümlichkeit des einzelnen Gegenstandes ausmacht, ist nur die verschiedene Weise der Mischung und Verbindung dieser Elemente, und diese Verbindung ist gerade das Unselbstständige; sie kann nicht für sich bestehen, sondern sie ist das in stetem Wechsel sich befindende Anziehen und Abstossen jener Elemente, die, wenn sie sich nur in molekularen Entfernungen halten, von den menschlichen Sinnen nicht bemerkt werden und dann als Ruhe gelten. So ist die moderne Auffassung das Gegentheil von der des A. Dies kommt daher, dass A. noch

weder von Allem oder von Nichts; von Allem kann es nicht sein; ist es aber das Selbstständige von Einem, so ist auch das Uebrige selbstständig; denn was in seiner Selbstständigkeit Eines ist, ist auch Eines in seinem Was und ist selbst Eines.[694]) Ferner liegt in dem selbstständig Seienden, dass es nicht von Einem ausgesagt

---

an den Formen der Arten und Gattungen als einem Festen und Unveränderlichen festhält, welches für sich besteht und nur mit dem Stoff eine Verbindung eingeht und in dieser Verbindung das Einzelne darstellt. Indem so das Einzelne sich in Stoff und Form auflöst, der Stoff aber bei A. nur das Unbestimmte und blos Mögliche ist, so bleibt ihm die Form (*εἰδος*) allein als das Selbstständige in der Natur.

[694]) Diese Gedanken sind unklar. A. hätte vielleicht kürzer sagen können: Das Allgemeine kann kein Selbstständiges oder für sich Seiendes sein, weil jedes Einzelne ein Eigenthümliches ist, und dieses Eigenthümliche das Gegentheil des Allgemeinen ist. Deshalb lässt A. das Allgemeine nur von Eigenschaften gelten und meint, daneben bestehe noch ein wesentliches Was, oder eine Form, welche erst das Selbstständige enthalte. Hier lag es sehr nahe, diese Form in eine blosse unterschiedene Verbindung der Eigenschaften aufzulösen; allein A. konnte sich nicht dazu entschliessen, weil die Eigenschaften nach ihm eines sie Tragenden, Selbstständigen bedürfen und nicht für sich sein können. Er bedachte nicht, dass auch sein Selbstständiges sich in lauter Eigenschaften auflöst, und dass diese vermeintliche Unselbstständigkeit der Eigenschaften nicht hindert, dass mehrere durch ihre Verbindung diesen Mangel ersetzen, und so diese Verbindung das Selbstständige darstellen kann. Dann kann jene *ουσια* und Substanz, mit der A. und die späteren Philosophen sich so viel bemühen, ganz aus dem Sein verschwinden und die Welt mit all ihren mannichfaltigen Bildungen kann lediglich aus der verschiedenen Verbindung der Eigenschaften, oder wenn man will, der verschiedenen Elemente und Kräfte hervorgehen.

Man sieht, dass nur die aus der rohesten Erfahrung des täglichen Lebens aufgenommenen Begriffe von den Dingen und ihren Eigenschaften es sind, welche hier A.

werden kann, während das Allgemeine immer von einem Unterliegenden ausgesagt wird. Auch kann das Allgemeine nicht so, wie das wesentliche Was, in seinem Gegenstande sein; wie z. B. das Lebendige in dem Menschen und Pferde, da dieses den Begriff derselben bildet.[695]) Es macht aber keinen Unterschied, wenn auch nicht von Allem in dem Selbstständigen Enthaltenen ein Begriff stattfindet;[696]) denn das Lebendige wird deshalb um nichts weniger ein Selbstständiges sein, wie der Mensch das Selbstständige des Menschen bildet, in dem er sich befindet. So ergiebt sich wieder das Nämliche; das Selbstständige würde nicht das Selbstständige von diesem sein, z. B. das Lebendige nicht von dem, in dem es als ein ihm Eigenthümliches einwohnt. Es ist auch unmöglich und verkehrt, dass ein Dieses und Selbstständiges, wenn es aus Verschiedenem besteht, nicht aus Selbstständigem, noch aus Diesem bestehen soll, sondern aus blossen Beschaffenheiten; denn dann wäre die Beschaffenheit, die kein Selbstständiges ist, vor dem Selbstständigen und vor dem Diesen, was unmöglich ist, denn weder dem Begriffe, noch der Zeit, noch der Erzeugung nach, kann das Eigenschaftliche dem Selbstständigen vorhergehen; es müsste sonst für sich bestehen können.[697]) Ferner würde dem Selbstständigen des Sokrates ein Selbstständiges einwohnen, so dass er das Selbstständige doppelt wäre.[697b]) Ueberhaupt ergiebt sich, dass,

---

leiten und an einer tieferen und einfacheren Auffassung der Natur verhindern.

[695]) A. meint: Wenn auch das Allgemeine dem Einzelnen einwohnt, so ist dies doch nicht in der Weise der *ουσια*; denn von dieser besteht ein Begriff (Form), von dem Allgemeinen aber (als einer blossen Beschaffenheit) nicht. Deshalb macht auch das Einwohnen des Allgemeinen es zu keiner *ουσια*.

[696]) Ein solcher findet nämlich nicht von den einwohnenden blossen Eigenschaften, oder dem Allgemeinen statt.

[697]) Dies ist die aus der oberflächlichen Beobachtung der Dinge und ihrer Vermischung mit Beziehungen aufgenommene Ansicht des A., deren Mangel schon in Erl. 694 dargelegt worden ist.

[697b]) Wenn man nämlich jedes Allgemeine oder jede Eigenschaft als ein Selbstständiges nehmen wollte. A.

wenn der Mensch und Alles, was so gesagt wird, ein Selbstständiges ist, nichts von dem in dem Begriffe Enthaltenen das Selbstständige von Etwas sein kann und weder für sich noch in einem Anderen bestehen kann; ich meine, es kann kein Lebendiges geben als nur in dem einzelnen Lebendigen, und dies gilt auch für den übrigen Inhalt des Begriffes. Hieraus erhellt, dass kein Allgemeines selbstständig ist, und dass Nichts von dem gemeinsam Ausgesagten ein Dieses bezeichnet, sondern nur irgend eine Beschaffenheit. Wäre dies nicht so, dann würde neben vielem Andern auch der dritte Mensch dabei herauskommen.[698]) Dasselbe ergiebt sich ferner daraus, dass das Selbstständige in Wirklichkeit nicht aus mehreren ihm einwohnenden Selbstständigen bestehen kann; denn zwei solche wirkliche Dinge werden niemals in Wirklichkeit eins; nur das der Möglichkeit nach Zweifache kann Eins sein, wie z. B. das Doppelte der Möglichkeit nach aus zwei Hälften besteht; die Wirklichkeit aber trennt. Ist also das Selbstständige Eins, so kann es nicht aus mehrerem Selbstständigen bestehen.[699]) Dies gilt auch in dem Sinne, wie Demokrit richtig sagt, dass aus Zweien nicht Eins und aus Eins nicht Zwei werden können; er

---

beginnt hier wieder den Kampf gegen die Ideenlehre des Plato, welcher das Allgemeine verselbstständigt hatte.

[698]) Man sehe die Erläuterung in Erl. 87.

[699]) Die tägliche Erfahrung widerlegt diesen Satz des A. Zwei Tropfen Wasser sind zwei Selbstständige und werden doch durch die Berührung ein Tropfen; die Laute der Buchstaben sind jeder ein Selbstständiges, dennoch werden diese mehreren Selbstständigen in dem Laute der Silbe zu einem. A. verkennt die einende Kraft, welche in der Berührung und in der Durchdringung liegt. Allerdings besteht das verbundene Eine dann nicht mehr aus mehreren Selbstständigen; die Selbstständigkeit der einzelnen Bestandtheile hat aufgehört; allein es ist doch aus mehreren Selbstständigen geworden, was A., als unmöglich, bestreitet. Auch hier kann der Beweis nur gelingen, wenn man in den Begriff des Selbstständigen schon das Unzerstörbare hineinlegt, was an sich nicht darin liegt, aber dann durch sein Hinzunehmen den Satz zu einem blossen tautologischen Spiel macht.

macht nämlich das untheilbar Grosse[700]) zu dem Selbstständigen. Es erhellt, dass es sich dann auch mit den Zahlen so verhalten muss, wenn die Zahl eine Verbindung von Einheiten ist, wie Einige behaupten; denn es ist entweder die Zwei keine Einheit, oder es ist in ihr die Eins nicht wirklich enthalten.[701]) Diese Folge erregt jedoch Bedenken. Wenn nämlich das Allgemeine kein Selbstständiges ist, weil es nur eine Beschaffenheit, aber kein einzelnes Dieses bezeichnet, und man kein Selbstständiges aus anderem Selbstständigen in Wirklichkeit zusammensetzen kann, so müsste das Selbstständige überhaupt ohne Zusammensetzung sein, und es würde dann keinen Begriff davon geben. Dennoch ist es die Meinung Aller und auch oben von mir gesagt, dass von dem Selbstständigen allein oder doch hauptsächlich eine Begriffsbestimmung zu geben sei; jetzt würde dies auch hier nicht mehr gelten, und es gäbe dann von Nichts eine Definition oder nur in einer Weise, in einer anderen aber nicht.[702]) Dies wird durch das Folgende deutlicher werden.

---

[700]) Dies sind die Atome, welche zwar eine Grösse haben, aber doch untheilbar sind.

[701]) Dies ist die konsequente Anwendung des von A. eben ausgesprochenen Satzes. Die Eins ist nach A. ein Selbstständiges; die Zwei bestände dann aus zwei Einsen; also aus zwei Selbstständigen, was A. eben für unmöglich erklärt hat. Deshalb kann, wenn dieser Satz des A. wahr ist, die Zwei entweder keine Einheit, kein einzelnes Selbstständige sein, oder sie kann die Einsen nicht als wirkliche enthalten. — Allein es giebt noch ein Drittes, nämlich dass der Satz des A. falsch ist, und dass aus der Verbindung mehrerer Selbstständigen ein Selbstständiges werden kann; dann sind auch die Zahlen als Verbindung von Einsen möglich.

[702]) Diese Folgen sind unvermeidlich, wenn man die Form, welche die Einzelheit begründet, nicht aus dem Allgemeinen, seien es Eigenschaften oder Elemente, ableitet, sondern sie davon geschieden hält. Dann wird sie eben unsagbar und undefinirbar, weil alle Aussage und Definition nur durch Worte geschehen kann, die ein Allgemeines bezeichnen. A. verschiebt hier die Antwort auf diese Bedenken; indess wird das Folgende ergeben, dass

Vierzehntes Kapitel.

Hieraus erhellt zugleich, was sich für Diejenigen ergiebt, welche die Ideen als das Selbstständige und für sich Seiende setzen und doch zugleich die Arten aus der

---

sie ausbleibt. A. überschätzt und verkennt den Begriff des Selbstständigen; er fasst ihn so auf, wie ihn die erste rohe Beobachtung bietet, welche bekanntlich zwischen dem Dinge und seinen Eigenschaften unterscheidet; nur dadurch geräth er in diese Schwierigkeiten. Hätte A. die Einheitsformen näher und gründlicher untersucht, so würde er gefunden haben, dass es deren schon innerhalb des Seins drei Arten giebt (B. I. 26), und so kann es kommen, dass ein Ding auf die eine Art ein Selbstständiges ist, und auf die andere nicht. So behalten in der Silbe die Laute der einzelnen Buchstaben noch eine Selbstständigkeit, vermöge deren man jeden einzelnen heraushört, und doch ist in der Silbe als Mischung diese Selbstständigkeit aufgehoben. Noch mehr gilt dies bei Einheiten, die auf der Kraft beruhen. Die Sonne ist mit ihren Planeten ein Sonnensystem, eine οὐσια; aber dabei sind die einzelnen Planeten auch für sich ein Selbstständiges. Diese Art der Einheit ist nach der modernen Naturwissenschaft die überhaupt allein in der Natur bestehende. Die stofflichen Atome mit ihren Kräften bleiben ewig und unverändert, jedes ein Selbstständiges und von dem Andern Getrenntes; allein indem sie sich durch Anziehung einander nähern, und in ein gewisses Gleichgewicht kommen, bilden sie für die sinnliche Wahrnehmung ein einzelnes, den Raum stetig erfüllendes Ding; denn die Sinne können die trotzdem statthabende Entfernung zwischen den einzelnen Atomen nicht bemerken, und deshalb nehmen diese für die Sinne eine Stetigkeit an, obgleich in Wahrheit eine solche nicht besteht. So ist alle Selbstständigkeit der einzelnen Naturdinge nur eine Einheit vermöge der Kraft (ähnlich dem Sonnensystem), und daneben bleibt die Selbstständigkeit der Atome unverändert bestehen.

Wenn auch diese, schon von Demokrit im Wesentlichen ausgesprochene Ansicht nur eine Hypothese ist,

Gattung und den Unterschieden bilden.[703]) Wenn nämlich Ideen z. B. das Lebendige in dem Menschen und in dem Pferde sind, so sind die in beiden befindlichen Lebendigen entweder der Zahl nach Eins oder nicht; denn dem Begriffe nach sind sie eins, da für jedes derselbe Begriff angegeben werden muss. Ist nun der einzelne Mensch an sich ein Dieser und für sich Bestehender, so muss auch das, woraus er besteht, also das Lebendige und Zweifüssige, ein Dieses bezeichnen und für sich und ein Selbstständiges sein; also auch das Lebendige.[704]) Wenn nun das in dem Pferde und dem Menschen befindliche Lebendige so ein und dasselbe ist, wie du es mit dir bist, wie kann da das Eins in jedem der Getrennten eines sein? und weshalb sollte dann nicht auch das Lebendige selbst ausserhalb seiner sein?[705]) Wenn ferner das Thier an dem Zweifüssigen und an dem Vielfüssigen Theil nimmt, so folgt ein Unmögliches; denn dann wohnt

---

so hat sie sich doch als die ergeben, welche am besten geeignet ist, die Natur-Erscheinungen zu erklären; ja, die genauesten Rechnungen, welche auf dieser Hypothese beruhen, stimmen in ihren Ergebnissen mit den genauesten Beobachtungen und Messungen überein. Dies zeigt jedenfalls so viel, dass es neben der Auffassung des A. noch andere giebt, die mindestens den gleichen Anspruch auf Wahrheit erheben können.

[703]) A. zeigt in diesem Kapitel die Widersprüche, welche sich ergeben, wenn man nach Plato die Ideen als ein Selbstständiges neben die Einzeldinge setzt. Es ist dies ein Lieblingsthema des A., was er schon wiederholt in diesem Werke behandelt hat. Es sind immer dieselben Gründe, die gegen Plato's Lehre von A. vorgeführt werden.

[704]) Dieser Satz gehört nicht hierher; er gehört eher nach Kap. 13, wo gezeigt worden, dass das eine Selbstständige nicht aus mehreren Selbstständigen bestehen kann.

[705]) Der Ausdruck ist schwerfällig, der Gedanke ist der bekannte von A. schon oft geltend gemachte, dass wenn die Gattung ein einzelnes Für sich Bestehendes ist, es unmöglich ist, dass sie zugleich in jedem der vielen Einzelnen sein kann.

demselben einen Dinge das Entgegengesetzte gleichzeitig inne. Soll dies nicht sein, in welcher Weise soll dann das Lebendige zweifüssig oder auf dem Lande lebend sein? Vielleicht wird man sagen, dass es damit verbunden sei, oder sich berühre oder gemeinschaftlich sei; allein all dies ist ungereimt.[706] Nimmt man aber für jedes Einzelne das Lebendige als ein Verschiedenes an, so ist die Zahl der Dinge so zu sagen endlos, deren Selbstständiges das Lebendige ist, da der Mensch nicht nebenbei aus dem Lebendigen besteht.[707] Auch wird dann das Lebendige selbst ein Vielfaches sein, denn das in jedem Lebendigen ist das Selbstständige und wird nicht blos von einem Andern ausgesagt;[708] wo nicht, so wäre der Mensch aus diesem Anderen, und dies Andere wäre seine Gattung. Ferner wäre Alles, aus dem der Mensch besteht, Idee, und es wäre dann die Idee in dem Einen, und das Selbstständige in dem Andern, was unmöglich ist; es muss also die Idee des Lebendigen eine in jedem einzelnen Lebendigen sein.[709] Ferner fragt es sich, woraus ist dieses Lebendige, und wie kommt aus ihm das einzelne Leben-

---

706) A. hat dies schon Buch 1, Kap. 9 nachgewiesen; das Theil-haben (μετεχειν), womit Plato die Verbindung zwischen Idee und Einzelnem bezeichnet, ist ein unfassbarer Begriff. Man sehe Erl. 52. 87. 96.

707) D. h. wenn die Idee für jedes Einzelne eine besondere ist, so wird die Zahl der Dinge endlos, weil dann so viel Ideen als Einzeldinge noch neben diesen bestehen.

708) D. h. die Idee wird dann selbst ein Vielfaches und wird dann auch als ein Vielfaches in dem Einzelnen bestehen. — Da Plato die Idee ausdrücklich nur als eine für die vielen Einzelnen aufgestellt hat, so ist diese Widerlegung der entgegengesetzten Annahme ein überflüssiger Scharfsinn.

709) Auch dieser Einwand ist sehr unverständlich ausgedrückt. A. meint: Der Mensch ist z. B. ein zweifüssiges Lebendige; es giebt also eine Idee von dem Zweifüssigen und auch eine von dem Lebendigen, die als Ideen für sich bestehen, aber in dem einzelnen Menschen nur das eine Selbstständige desselben bilden; dies ist aber unmöglich, weil nicht mehrere Für-sich-Seiende ein Selbstständiges bilden können. Will man dem entgehen, so

dige? und wie kann das Lebendige ein Selbstständiges sein und zwar neben seinem einzelnen Lebendigen? Auch bei den sinnlichen Gegenständen entstehen diese Zweifel und noch Anderes viel Bedenklichere. Ist dies aber unmöglich, so erhellt, dass es keine Ideen davon so giebt, wie Manche behaupten.

Funfzehntes Kapitel.[710])

Das Selbstständig-Seiende ist also als das Verbundene verschieden von dem Begriffe, da jenes der mit dem Stoff verbundene Begriff[711]) ist, und dieser der Begriff allein. Das Verbundene ist vergänglich, denn es hat auch ein Entstehen; dagegen unterliegt der Begriff nicht so dem Vergehen, da er auch kein Entstehen hat; denn nicht der Begriff des Hauses, sondern dies einzelne Haus entsteht; vielmehr ist der Begriff und ist nicht, ohne dass aber ein Entstehen oder Vergehen bei ihm stattfindet; denn ich habe gezeigt, dass Nichts ihn erzeugt oder macht.[712]) Deshalb giebt es auch von den einzelnen sinnlichen Dingen keine Definition noch Beweis, weil sie von Stoff sind,

---

bleibt nur der ebenso unzulässige Weg, in dem Menschen nichts weiter als das Lebendige anzunehmen.

[710]) Dieses Kapitel beginnt plötzlich mit ganz anderen Gedanken; indess ergiebt sich aus der Folge, dass sie nur als Unterlage für weitere Angriffe gegen die Ideenlehre dienen, welche A. schon im vorgehenden Kapitel behandelt hat; hierauf beruht der Zusammenhang.

[711]) Hier wird Begriff und Form ausdrücklich als synonym gebraucht; dies zeigt die zwischen Sein und Wissen hin und her schwankende Natur der Form (*ουσια*), während doch A. alles wahre Sein nur in sie verlegt.

[712]) Man vergl. Kap. 8 dieses Buches nebst den Erläuterungen dazu. A. behauptet nicht, dass die Form *ἐνεργεια* immer sei; sie kann auch nicht sein; aber sie hat nur kein Werden, weil nichts da ist, aus dem sie werden könnte, und alles Werden nach A. aus Etwas werden muss.

dessen Natur sowohl des Seins wie des Nicht-Seins fähig ist; deshalb ist alles solches Einzelne vergänglich. Da nämlich der Beweis es mit dem Nothwendigen zu thun hat, und die Definition zur Wissenschaft gehört, und so wenig wie die Wissenschaft bald Wissen und bald Nicht-Wissen sein kann, sondern dies nur bei der Meinung stattfindet, und da es sich auch mit dem Beweis und der Definition so verhält, und nur die Meinung fähig ist, sich anders zu verhalten, so ist klar, dass von den einzelnen sinnlichen Dingen weder eine Definition noch ein Beweis Statt haben kann.[713]) Denn das Sinnliche ist denen, welche die Wissenschaft besitzen, verborgen, wenn es nicht wahrgenommen wird, und wenn auch die Seele es in der Erinnerung festhält, so ist doch keine Definition oder Beweis davon statthaft. Deshalb muss man, wenn man ein Einzelnes definirt, in Bezug auf solche Definition sich bewusst bleiben, dass sie immer beseitigt werden

---

[713]) Das Sinnliche, als mit ὕλη vermischt, ist deshalb das Zufällige, was sein und nicht sein kann; dagegen ist alles Beweisbare in seiner Konklusion ein Nothwendiges, folglich gehört das Sinnliche nicht zu dem Beweisbaren, und folgeweise hat es auch keine Definition und keinen Begriff, welches Letztere schon Kap. 8 von A. gezeigt worden ist. — Der Mangel dieses Gedankens ist, dass A. übersieht, dass das Nothwendige nur eine Wissensart ist, und dass die Konklusion von den Prämissen bedingt ist. Es giebt deshalb kein Nothwendiges schlechthin, sondern nur da, wo es sich auf den Satz des Widerspruchs stützen kann. Wenn deshalb das mit Stoff vermischte Einzelne unter den Satz des Widerspruchs gebracht werden kann, so wird es ebenfalls nothwendig. Wenn alle Menschen sterblich sind, so ist auch dieser einzelne mit Stoff vermischte Sokrates sterblich; dieser sterbliche Sokrates ist dann ein Nothwendiges. Umgekehrt ist auch der Begriff kein Nothwendiges, wenn ich ihn ausserhalb des Syllogismus stelle. — Uebrigens liegt darin, dass A. die Nothwendigkeit von dem mit Stoff Verbundenen ausschliesst, das, wenn auch unklare Anerkenntniss, dass die Nothwendigkeit nur dem Wissen angehört, oder dass, wie Kant sagt, die Modalität der Urtheile den Inhalt derselben nichts angeht.

kann; denn das Einzelne ist der Definition nicht fähig. [714]) Auch die Idee kann nicht definirt werden; denn die Idee gehört, wie sie sagen, zu dem Einzelnen und für sich Seienden. Der Begriff muss aus Worten bestehen; die Worte kann aber der Definirende nicht bilden, sonst wären sie unverständlich; die vorhandenen Worte sind für Alles gemeinsam, und sie müssen deshalb auch Anderem zukommen. Wenn z. B. Jemand dich definiren wollte, so würde er dich ein mageres oder weisses oder sonst wie beschaffenes Lebendiges nennen, welche Eigenschaften auch Anderen zukommen. Wollte aber Jemand erwidern, dies schade nichts, weil es bei den Andern getrennt sei und nur bei Diesem allein vereint ihm zukomme, so ist zunächst zu sagen, dass sie doch Zweien zukommen, so kommt das zweifüssige Lebendige dem Lebendigen und dem Zweifüssigen zu, und dies muss auch bei dem Ewigen so sein, da sie das Frühere und die Theile des Zusammengesetzten sind. [715]) Aber sie sind auch trennbar, wenn

---

[714]) A. nimmt hier das Definiren in doppeltem Sinne; einmal ist es ἐπιστημονικος, d. h. im streng wissenschaftlichen Sinn, und dann im weiteren Sinn als Beschreibung, wo es ohne Nothwendigkeit ist.

[715]) Auch hier ist der Gedankengang unklar. A. meint: Auch die Ideen Plato's sind nicht definirbar; sie sind zwar nicht mit Stoff vermischt; dieser Grund fällt also weg; allein sie sind ein Einzelnes und deshalb nicht definirbar; denn alle Definition kann nur durch Worte geschehen, die ein Allgemeines bedeuten, folglich kann man nie damit das Einzelne erreichen. Es ist derselbe Gedanke, den auch Hegel in seiner Phänomenologie (Hegel's W. II. S. 83) wiederholt. A. kommt hier auch auf die oben in Erl. 640. 642 vertheidigte Ansicht, dass das Einzelne und seine Eigenthümlichkeit lediglich in der besonderen Verbindung des Allgemeinen bestehen. Diesen Grund will A. nicht gelten lassen, weil das Zweifüssig-Lebendige (das Beispiel einer solchen Verbindung) doch immer Zweien, nämlich dem Zweifüssigen und dem Lebendigen zukomme. Dieser Grund ist so offenbar falsch, dass schon der alte Kommentator Alexander ihn für sophistisch erklärt hat. Das Zweifüssige und das Lebendige kommen jedes dem Zweifüssigen - Lebendigen zu, aber nicht umgekehrt.

der Begriff Mensch trennbar ist; denn entweder ist nichts trennbar, oder sie sind es beide, das Lebendige und das Zweifüssige. Ist keins trennbar, so giebt es keine Gattung neben den Arten, ist aber die Gattung trennbar, so ist es auch der Art-Unterschied.[716] Ferner sind sie trennbar, weil sie dem Sein nach früher sind; denn sie werden nicht mit aufgehoben.[717] Wenn ferner die Ideen aus Ideen

---

A. will dagegen das Zweifüssige und das Lebendige jedes als eine Gattung behandeln, und das Zweifüssig-Lebendige als die Art zu solcher Gattung. In diesem Sinne meint er, Letzteres kommt jenen als seinen Gattungen zu. Ein solches Zukommen ist dagegen kein Verbundensein beider, des Lebendigen mit dem Zweifüssigen, das allein hier in Frage ist. Es ist also die in Erl. 642 vertheidigte Ansicht über die Natur des Einzelnen von A. hier nicht widerlegt. Hieraus folgt, dass das Einzelne auch durch begriffliche Worte definirt werden kann, da alle Elemente des Einzelnen ein Allgemeines sind, folglich sich durch begriffliche Worte bezeichnen lassen, und das Einzelne nur in der besonderen Verbindung der allgemeinen Elemente liegt.

Die Schlussworte: „und dies muss auch bei dem Ewigen so sein u. s. w." meinen unter „Ewiges" die Ideen; das vorgehende Beispiel war vom Sinnlichen hergenommen; deshalb sagt A.: dies gilt auch von den Ideen; auch hier kann die Einzelheit derselben nicht durch die Verbindung des Allgemeinen erreicht werden, weil die Ideen dem Sinnlichen vorgehen und seine Elemente bilden. Dieser Schluss passt allerdings nur für die einfachen Ideen und hätte dann kürzer dahin gefasst werden können, dass der aus der Verbindung hergenommene Einwand nicht auf die Ideen passe, da in diesen keine Verbindung bestehe. — Allerdings passt dies dann wieder nicht zu dem Folgenden; deshalb gestehen alle Kommentatoren, dass in diesem Abschnitte eine Verwirrung herrscht, die wohl die Abschreiber, aber nicht den A. treffen mag, obgleich die Varianten dazu keinen Anhalt bieten.

716) Daraus will A. beweisen, dass die Idee, wie die des Menschen, nicht Eine ist, sondern Zwei.

717) D. h. die Ideen des Lebendigen und des Zweifüssigen sind auch deshalb trennbar und für sich bestehend, weil sie früher sind, als die erst aus ihnen sich

sind (denn das, woraus sie sind, ist weniger zusammengesetzt), so wird man diejenigen Ideen, aus denen die andere besteht, z. B. das Lebendige und das Zweifüssige, noch von vielen anderen Ideen aussagen können. Soll dies aber nicht sein, wie soll da die Idee erkannt werden? die Idee könnte dann nicht von mehr als Einem ausgesagt werden. 717b) Dies scheint aber unzulässig, da jede Idee sich mittheilt. Wie ich also gesagt; die, welche die Ideen annehmen, bemerken nicht, dass die ewigen Dinge nicht definirt werden können, vorzüglich, weil sie nur einmal da sind, wie die Sonne und der Mond. Sie fehlen nicht blos darin, dass sie solche Bestimmungen in die Definition setzen, mit deren Wegfall die Sonne doch bleibt, wie z. B.: „Um die Erde gehend" oder: „Des Nachts verhüllt". Wenn die Sonne stehen bliebe oder des Nachts schiene, so würde sie danach keine Sonne mehr sein, was verkehrt wäre, da die Sonne ein selbstständig Seiendes ist. Aber sie fehlen auch darin, dass sie der Sonne Eigenschaften beilegen, die auch anderen Dingen zukommen können, so dass, wenn ein zweites Ding mit diesen Eigenschaften entstände, es offenbar auch eine Sonne sein würde. Der Begriff ist soweit ein Gemeinsames; die Sonne gehört zu den Einzeldingen, wie Kleon und Sokrates; weshalb stellt nun Niemand von deren Ideen eine Definition auf? Wenn sie es versuchten, würden sie die Wahrheit des hier Gesagten erkennen.

Sechzehntes Kapitel.

Es erhellt auch, dass das Meiste von dem, was selbstständig scheint, nur Vermögen ist, wie die Theile der

---

zusammensetzende Idee des Menschen, und weil, wenn man auch die Idee des Menschen aufhebt oder als nicht existirend annimmt, deshalb die Idee des Lebendigen und die Idee des Zweifüssigen nicht auch mit aufgehoben wird.

717b) Es kann nämlich nach A. nur das Allgemeine erkannt werden und Gegenstand der Wissenschaft sein.

Thiere; denn getrennt sind diese nichts.[718]) Werden sie getrennt, so bestehen sie nur so, wie der Stoff und die Erde und das Feuer und die Luft; keines der Glieder ist Eines für sich, sondern sie sind wie der Molken, ehe er gekocht und Eins geworden ist. Am nächsten kommen noch die Theile der lebendigen Thiere und die der Seele, da sie sowohl der Wirklichkeit wie dem Vermögen nach bestehen, weil sie den Anfang der Bewegung von Etwas in den Gelenken haben, und deshalb bleibt manches Thier auch nach der Theilung lebendig. Allein trotzdem ist Alles von Natur Eine und Zusammenhängende nur dem Vermögen nach (denn das durch Gewalt oder durch Zusammenwachsen Verbundene ist es nur durch Verstümmelung).[719]) Da nun die Eins ausgesagt wird wie das Seiende, und da das Selbstständige der Eins eines ist, und da das, dessen Selbstständiges der Zahl nach Eines ist, selbst der Zahl nach Eines ist, so erhellt, dass weder die Eins noch das Seiende das Selbstständige in den Dingen sein kann; ebensowenig kann das Elementare- oder Anfang-Sein dies Selbstständige sein; sondern wir suchen nur nach einem Anfang, um die Sache auf ein Bekannteres zurückzuführen. Zwar ist das Seiende und das Eins mehr

---

[718]) Der Zusammenhang mit dem Vorgehenden liegt darin, dass auch die Ideen nach A. der Vorwurf trifft, dass sie nur dem Vermögen nach sind.

[719]) Der Sinn dieser Stelle ist: Die Theile der Thiere sind zwar aus Stoff, allein sie sind nicht wirklich ein Selbstständiges, sondern nur dem Vermögen nach, d. h. nur dadurch, dass sie dem Selbstständigen (dem ganzen Thiere) zugehören können. Das „dem Vermögen nach" ist also zwar ein Sinnliches und Körperliches, aber keine Form; die Form ist erst im Thiere, und diese Möglichkeit der Glieder, an dieser Form Theil zu nehmen, macht sie zu einer *ουσια* dem Vermögen nach. Deshalb sind Theile der Thiere, die als ein Selbstständiges fortleben, nicht blos dem Vermögen, sondern der Wirklichkeit nach *ουσια*. Wenn A. am Schluss sagt: „Trotzdem ist Alles von Natur Zusammenhängende nur dem Vermögen nach", so ist dabei hinzuzudenken: „in Bezug auf seine Theile"; seine Theile sind nämlich nur dem Vermögen nach in dem obigen Sinne.

selbstständig als der Anfang und die Elemente und die Ursachen; indess sind es auch jene nicht, da kein Selbstständiges überhaupt ein Gemeinsames sein kann; denn das Selbstständige wohnt Keinem inne als ihm selbst, oder dem, welches das Selbstständige hat, oder dessen Selbstständiges es ist.[720]) Auch kann das Eine nicht zugleich an vielen Orten sein; aber das Gemeinsame ist zugleich an vielen Orten; mithin besteht kein Allgemeines für sich neben dem Einzelnen. Deshalb haben die, welche das Dasein von Ideen annehmen, insoweit Recht, dass sie sie von einander sondern, da sie selbstständig sind; insoweit aber nicht, wenn sie die Eins in Vielem als Idee setzen. Sie thun es, weil sie nicht angeben können, wie diese unvergänglichen Dinge neben den einzelnen und sinnlichen Dingen beschaffen sind; sie machen vielmehr die Ideen den vergänglichen Dingen der Art nach gleich, weil wir nur die letzteren kennen, und setzen der Bezeichnung der sinnlichen Dinge nur ein An-sich hinzu; z. B.: Mensch an-sich, Pferd an-sich.[721]) Allein es würden, auch wenn wir nie die Gestirne gesehen hätten, trotzdem, glaube ich, ewige selbstständige Dinge ausser den uns bekannten bestehen, und folglich würden, auch wenn wir sie jetzt nicht angeben könnten, dennoch wohl dergleichen bestehen müssen.[722])

Es ist also klar, dass das Allgemeine nicht zu dem Selbstständigen gehört, und dass kein selbstständiges Ding aus anderen selbstständigen Dingen besteht.

---

[720]) Die Platoniker machen auch das Seiende und die Eins zu Ideen und damit zu Selbstständigen; A. erkennt sie aber nicht als ein Selbstständiges an, weil sie in Vielem vorkommen; das Selbstständige gilt A. wesentlich als das Einzeln-Selbstständige.

[721]) Dies ist nämlich die Bezeichnung der Idee des Menschen oder des Pferdes.

[722]) A. rügt, dass die Platoniker die Ideen von den sinnlichen Dingen dadurch abhängig machen, dass sie ihren Inhalt nur nach dem Inhalt des Sinnlichen angeben. Er meint, es müsse auch ein Ewiges geben, selbst wenn es mit dem Sinnlichen keine Aehnlichkeit habe.

Siebzehntes Kapitel.

Was und welches Was das Selbstständige ist, will ich nun gleichsam von einem anderen Anfange aus darlegen; vielleicht wird auf diesem Wege auch ein Aufschluss über das Selbstständige gewonnen, welches getrennt von dem Sinnlichen besteht.[723] Da das Selbstständige eine Art Anfang und Ursache ist, so ist hiervon auszugehen. Bei der Frage nach dem „Warum“ handelt es sich immer darum, weshalb Eines dem Anderen innewohnt. Denn wenn man fragt, warum ein gebildeter Mensch ein solcher ist, so will man eben dies wissen, weshalb der Mensch ein gebildeter oder etwas Anderes derart ist. Die Frage nun, weshalb etwas es selbst ist, ist keine Frage; denn das Weshalb und das Sein müssen schon vorher bekannt sein, z. B. wenn man fragt, weshalb der Mond sich verfinstert? Dass aber etwas es selbst ist, ist als Antwort ein Grund und eine Ursache, die bei Allem gilt, z. B. dafür, dass der Mensch Mensch ist, und der Gebildete gebildet. Man könnte höchstens sagen, dass mit dem „es selbst“ das Untheilbare des Einzelnen bezeichnet werde; dies wäre das Eins-sein; aber auch dies gilt für Alles und wäre zu dürftig. Man könnte aber fragen, weshalb der Mensch ein solches Lebendiges sei.[724] Hierbei wird offenbar nicht gefragt, weshalb der Mensch Mensch ist; sondern man will wissen, weshalb etwas einem Anderen zukommt, wobei der Umstand, dass es ihm zukommt, feststehen muss; denn wäre dies nicht gewiss, so hätte die Frage keinen Sinn. So fragt man bei der Frage: „Weshalb donnert es?“ danach, weshalb ein Getöse in den Wolken entstehe? So ist also das Gefragte etwas, was einem Anderen zukommt; und wenn man fragt, weshalb sind solche Dinge wie Ziegel- und Bruchsteine ein Haus? so erhellt, dass nach der Ursache gefragt wird, und diese

---

[723]) Dieses vom Stoff freie Selbstständige ist nach A. die Gottheit, von der er im 12. Buche handelt.

[724]) Mit diesem Beispiel deutet A. die Form der richtigen Fragen an, im Gegensatz der Frage, wo nur das Identische gefragt wird.

ist das wesentliche Was, um es genau auszudrücken. Dies ist bei Manchem der Zweck, wie etwa bei einem Hause oder einem Bette;[725] bei Anderem ist es das erste Bewegende; denn auch dies ist eine Ursache. Eine solche Ursache wird nun theils für das Entstehen und Vergehen gesucht, theils für das Sein. Die Frage ist dann am dunkelsten, wenn man nicht etwas von einem Anderen fragt; z. B. wenn man nur einfach fragt: was der Mensch ist, und wenn man dabei nicht Dies oder Jenes davon sondert. Man muss also zergliedernd fragen; ohnedem ist eine solche Frage nach dem Was so gut wie gar keine Frage.[726] Da bei der Frage das Sein schon feststehen und von dem Fragenden gekannt sein muss, so ist klar, dass die Frage auf den Stoff geht, wodurch der Gegenstand ist. Z. B.: weshalb ist dieses Haus? weil es das ist, was das Haus-Sein ausmacht. Ebenso ist es gemeint, wenn man fragt: weshalb ist Dieser ein Mensch? oder: weshalb ist dieser Körper so beschaffen? Man verlangt also nach der Ursache des Stoffes;[727] dies ist aber die Form, wodurch der Stoff ein Was wird, und dies ist das Selbstständig-Einzelne. Es erhellt hieraus, dass über das Einfache[728] es keine Untersuchung und keine Belehrung giebt, vielmehr muss hier eine andere Weise der Untersuchung eintreten. Das Zusammengefügte ist derart, dass Alles in ihm Eines ist; aber nicht Eines wie ein Haufe, sondern wie bei einer Silbe;[729] die Silbe ist aber nicht dasselbe

---

725) Der Begriff des Hauses und des Bettes ist nämlich durch den Zweck bedingt; ohne den Zweck, in der Sache zu wohnen, und ohne den Zweck, in der Sache zu schlafen, ist jene kein Haus und diese kein Bett.

726) Sie fällt mit der vorher behandelten Frage: Weshalb ist etwas es selbst? zusammen.

727) D. h. des in einer bestimmten Weise gestellten Stoffes. Der Text ist wahrscheinlich verdorben, oder es ist ein Beispiel der nachlässigen Schreibart des A.

728) D. h. das, was nicht aus Stoff und Form zusammengesetzt ist; hier kann keine solche trennende Frage und folglich auch keine Belehrung in dieser Weise eintreten.

729) Hier beginnt die eigentliche neue Erörterung über die *οὐσια*, welche A. im Eingange des Kapitels versprochen hat; das Vorgehende ist nur Vorbereitung.

wie ihre Elemente, und das BA ist nicht dasselbe wie das B und das A, und so ist auch das Fleisch nicht Feuer und Erde; denn trennt man sie, so ist das Getrennte weder Fleisch noch Silbe, sondern nur Element wie das Feuer und die Erde. Die Silbe ist deshalb etwas Besonsonderes und nicht blos die Summe der Vokale und Konsonanten, und ebenso ist das Fleisch nicht blos Feuer und Erde oder Warmes und Kaltes, sondern noch etwas Anderes. Muss nun dieses Andere entweder Buchstabe oder aus Buchstaben sein, so kehrt, wenn es Buchstabe ist, dieselbe Frage wieder; denn dann ist das Fleisch aus Feuer, Erde und noch etwas Anderem, und dies würde kein Ende nehmen. Ist aber dieses Andere aus Elementen, so ist klar, dass es nicht aus einem, sondern aus mehreren bestehen muss, denn sonst wäre es dasselbe mit dem einen Elemente; es kehrt also auch hier bei diesem Anderen dieselbe Frage wie bei dem Fleische und der Silbe wieder.[730]) Es scheint also dieses Andere etwas Besonderes und kein Element zu sein, sondern die Ursache, dass Dieses Fleisch, und Jenes eine Silbe ist. Ebenso ist es mit Anderem. Es ist also dieses Andere das Selbstständige in jedem Dinge; denn es ist die erste Ursache seines Seins.[731]) Da aber Manches kein Selbst-

---

730) Nämlich nach dem, was das Verbundene zu einem Anderen als seine Elemente macht.

731) A. behandelt hier eine interessante Frage. Das Verbundene (die Silbe, das Fleisch) ist etwas Anderes wie seine Elemente; es ist ein Neues, was in diesen Elementen nicht ist. Was ist nun dieses Andere, dieses Neue? Ist es wieder ein Element, so bleibt die Frage ungelöst, denn dann bestände das Fleisch nur noch aus einem Elemente mehr und wäre wieder ein Anderes als diese drei Elemente; besteht das Neue aber aus Elementen, so müssen es mehrere sein, wenn nicht die erste Antwort wiederkehren soll; und sind es mehrere, so tritt auch hier zunächst dieselbe Frage auf: Woher das Eigenthümliche des Verbundenen? (des Fleisches?). A. macht sich nun die Lösung sehr leicht; er sagt: Deshalb kann dieses Andere kein Element sein, sondern es ist seine Ursache und seine *οὐσια*. Damit ist indess nur die stoffliche Natur dieses Anderen beseitigt, aber die Frage nach

ständiges ist, sondern nur die natürlichen Dinge und die von Natur Verbundenen selbstständig sind, so sind auch diese natürlichen Dinge nur ein Selbstständiges, soweit

---

dem Was desselben ist nicht erledigt; denn Ursache und ουσια und Form sind hier nur andere Worte für das gesuchte Andere. Für A. ist diese Antwort genügend, weil ihm die Form ein Selbstständiges und Festes und Ewiges ist, was nicht entsteht, sondern als immer seiend sich nur mit dem Stoff oder den Elementen des Stoffes verbindet und so das Neue des ganzen Gegenstandes hervorbringt. Die Bedenken, die dieser Verselbstständigung der Form entgegenstehen, sind indess bereits in den Erl. 640, 642 dargelegt worden. Es fragt sich also, wie löst der Realismus diese Frage? Die Antwort liegt in der Einheit, zu welcher Unterschiedenes wird; die Unterschiedenen würden nicht Eines, sondern ein blosser Haufen oder eine Summe bleiben, wenn das Eine, zu welchem das Viele wird, nicht zugleich ein Neues, d. h. ein Anderes als seine Elemente würde. So bei der Silbe als Einheit ihrer Buchstaben; so bei dem Lila, als Einheit von Roth und Blau; so bei dem Punschgeschmack, als Einheit von Süss und Sauer; so bei der 8, als der Einheit von zwei Nullen durch Berührung u. s. w. Das Neue ist also nichts Anderes als die Einheit, zu der die Mehreren geworden sind, und die Frage läuft daher auf die Frage hinaus: Wie können Mehrere zu Einem werden? Gerade diese Frage lässt A. unerörtert, und doch liegt in ihr der Kern der Untersuchung. Nun kann man dem A. Recht geben, dass dieses Verbindende nicht wieder ein Element sein kann; denn damit würde nur das zu Verbindende vermehrt, aber die Verbindung selbst nicht erreicht. Es muss also etwas Anderes sein, und dieses Andere und Verbindende ist nach dem Realismus 1) die räumliche oder zeitliche Berührung der Elemente, oder 2) die Durchdringung derselben (in den mehreren Eigenschaften einer Sache), oder 3) eine verbindende Kraft (B. I. 28, Erl. 684). Die einende Wirksamkeit dieser Bestimmungen liegt also in der räumlichen und zeitlichen Identität oder in der Berührung oder in dem Streben danach. Dies sind keine stofflichen Elemente, aber sie sind doch ein Seiendes und dabei genau bestimmt, während jener vagen Ursache und

sie nicht Element, sondern Anfang sind. Element ist nämlich das, was einem Dinge als Stoff innewohnt, und worin es getheilt werden kann, wie z. B. das A und das B bei der Silbe.

ὀυσια des A. diese Bestimmtheit fehlt, und man sich alles Mögliche darunter denken kann. Weshalb aber diese drei Bestimmungen diese einende Kraft besitzen, ist nicht weiter zu begründen; es sind ursprüngliche, dem Raum und der Zeit innewohnende Bestimmungen, die so wenig auf ein tiefer Liegendes zurückgeführt werden können wie die drei Dimensionen des Raumes und die eine der Zeit, und wie die stetige Natur von beiden. Das Fragen hat hier ebenso ein Ende wie bei dem Grunde nach der Unmöglichkeit des Widerspruchs. — Man kann allerdings sophistisch einwenden: dieses An- und Ineinander ist ja selbst ein Besonderes neben den Elementen, die es zur Einheit verbinden soll; es erscheint deshalb selbst als ein solches, was eines Anderen bedarf, damit es sich mit den Elementen zu einer Einheit verbinde. Allein dieser Einwand verkennt eben die einende Natur des Raumes und der Zeit; diese Bestimmungen sind kein Drittes, kein Stoffliches, was selbst wieder eines Anderen bedürfte, um mit den Elementen sich zu verbinden, sondern so wie es zu diesen Elementen hinzutritt, sind diese geeint; es ist die einende Kraft selbst, bei der deshalb kein neuer Grund für ihre Einigung verlangt werden kann. — Hier hat man eine Probe des Realismus gegenüber der Lehre des A., wonach der Leser selbst urtheilen möge, wo die grössere Klarheit, Bestimmtheit und Wahrheit zu finden ist.

Druck von Gebrüder Grunert in Berlin.

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.



Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.



Neununddreissigster Band.

Die Metaphysik des Aristoteles.

Zweiter Band.



Berlin, 1871.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 84.

Die

Metaphysik

des

Aristoteles.

Uebersetzt, erläutert und mit einer Lebensbeschreibung des Aristoteles versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Zweiter Band.

Berlin, 1871.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 84.

(Das Vorwort und die Erklärung der Abkürzungen sind in B. I. befindlich; die Inhalts-Uebersicht für beide Bände folgt am Schluss des zweiten.)

Achtes Buch.

Erstes Kapitel.

Aus dem Gesagten sind nun die Folgerungen zu ziehen und der Zusammenstellung das Hauptziel meiner Aufgabe hinzuzufügen.[732]) Ich habe gesagt, dass ich die Ursachen, Anfänge und Elemente des Selbstständigen suche. Einzelnes Selbstständige wird nun von Allen als solches anerkannt; über Anderes sind besondere Ansichten aufgestellt worden. Anerkannt ist das natürliche Selbstständige, wie das Feuer, die Luft, das Wasser und die übrigen einfachen Körper; ferner die Pflanzen und deren Bestandtheile; ferner die Thiere und deren Bestandtheile, und endlich der Himmel mit den Himmelskörpern. Dagegen erklären Manche auch die Ideen und die Gegenstände der Mathematik für ein Selbstständiges. Ein ferneres Selbstständiges ergiebt sich aus den bisherigen

---

[732]) Diese einleitenden Worte dürfen nicht blos, wie Schwegler thut, auf das achte Buch beschränkt werden; sie beziehen sich auf die Bücher 8—12; in diesen Büchern wird die Untersuchung der *ουσια* und der wichtigeren ihr zugehörenden Begriffe, namentlich der *δυναμις* und der *ἐνεργεια* im 9. Buche, und der Beziehungsformen im 10. Buche fortgeführt; dann werden im 11. und im Anfang des 12. die Hauptpunkte rekapitulirt, und endlich wird im 12. Buche die *πρωτη φιλοσοφια* durch Entwickelung des Gottesbegriffes und der ewigen Dinge abgeschlossen. Das 13. und 14. Buch sind nur Anhänge. Zum Theil wird schon in diesem 8. Buche das 7. rekapitulirt, namentlich hier in Kap. 1.

Untersuchungen, nämlich das wesentliche Was der Dinge und das Unterliegende. Ferner wird in anderer Weise die Gattung mehr selbstständig als die Art, und das Allgemeine mehr als das Einzelne gesetzt. Mit den Gattungen und dem Allgemeinen stimmen die Ideen, da sie aus demselben Grunde als selbstständig behauptet werden. Da aber das wesentliche Was der Dinge ein Selbstständiges, und die Definition der Begriff dieses Was ist, so ist deshalb die Definition und das An-sich näher erörtert worden. Da die Definition der Begriff ist, und der Begriff Theile hat, so mussten auch die Theile in Betracht genommen werden, und es musste ermittelt werden, was als Theil des Selbstständigen anzusehen ist, und was nicht, und das Gleiche musste bei der Definition geschehen. Es ergab sich hierbei, dass weder das Allgemeine noch die Gattung ein Selbstständiges sind. Ueber die Ideen und die Gegenstände der Mathematik soll die Untersuchung später erfolgen, da auch sie von Einigen neben dem Sinnlichen als ein Selbstständiges aufgestellt werden.[733]) Ich wende mich vielmehr jetzt zu dem Selbstständigen, was allgemein als solches anerkannt ist.[734]) Dies sind die sinnlichen Dinge, welche sämmtlich den Stoff an sich haben. Das Selbstständige ist das Unterliegende,[735]) und zwar in einer Weise der Stoff (Stoff nenne ich das, was ein Dieses nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit nach ist); in anderer Weise der Begriff und die Form, was ein Dieses und im Denken abtrennbar ist; drittens das aus beiden bestehende Ding, bei dem allein ein Entstehen

---

[733]) Dieses ist nicht ganz genau; denn die letzten Kapitel des 7. Buches haben sich schon mit den Ideen beschäftigt; indess folgt die ausführliche Untersuchung im 13. und 14. Buche.

[734]) Auch dieser Ausdruck passt nicht recht, da diese Untersuchung schon in Buch 7 geschehen ist. Man möchte hieraus abnehmen, dass dieses 8. Buch zum Theil eine frühere Arbeit des A. ist, welche erst die späteren Anordner hinter Buch 7 eingeschoben haben.

[735]) Das Unterliegende ist hier in dem weiteren Sinne zu nehmen als Alles, was nicht von einem Anderen ausgesagt wird; der Satz soll die Eintheilung des sinnlichen Selbstständigen vermitteln.

und Vergehen stattfindet, und was schlechthin für sich besteht, während von dem Selbstständigen als Form nur Einiges für sich ist, Anderes aber nicht.[736] Dass nun auch der Stoff zu dem Selbstständig-Seienden gehört, ist klar; denn bei allem Wechsel von einem Zustand in den entgegengesetzten liegt diesem Wechsel etwas zu Grunde; so ist dem Raume nach etwas jetzt hier und dann wo anders, und so ist der Vermehrung nach etwas jetzt so gross und dann kleiner oder grösser, und der Veränderung nach ist etwas jetzt gesund und später krank.[736b] Aehnlich ist dem Selbstständigen nach etwas jetzt im Entstehen und dann im Vergehen, und jetzt liegt es zu Grunde als ein Dieses und nachher als eine Beraubung. Auch folgt aller andere Wechsel diesem Wechsel des Selbstständigen, während letzterer dem anderen Wechsel bei einer oder zweier seiner Arten nicht folgt;[737] da das, was Stoff zur örtlichen Veränderung hat, deshalb nicht auch Stoff zum Werden und Vergehen haben muss.[738]

---

[736]) Nach A. besteht nämlich nur Gott als reines εἶδος ohne ὕλη und zugleich als ein Einzelnes und Selbstständiges. — Da das Kapitel bis hier nur den Inhalt des 7. Buches rekapitulirt, so wird wegen der Erläuterung dorthin verwiesen.

[736b]) Dass dieser Beweis wie der folgende nur aus den Sprachformen entlehnt ist, die für die Sache selbst noch keinen festen Anhalt bieten, wird der Leser selbst bemerken. So laufen in der Philosophie des A. fortwährend Sätze, die aus der täglichen Erfahrung roh aufgenommen sind, mit schwer verständlichen spekulativen Sätzen durch einander.

[737]) So kann sich etwas nach seiner Grösse oder nach seiner Beschaffenheit verändern, ohne dass es aufhört, ein Selbstständiges zu sein.

[738]) Dies gilt nach A. für die Himmelskörper, welche zwar die Ortsveränderung, aber kein Entstehen und Vergehen haben. Die Himmelskörper haben den Stoff an sich, gehören deshalb zu dem Sinnlichen; allein trotzdem gelten sie dem A. als ewig; sie haben kein Entstehen und kein Vergehen. (Man sehe Buch 9, Kap. 8 und Buch 12, Kap. 2 und 7.) Das dies sich mit der Natur des Stoffes, wie er durchgehends von A. dargestellt wird,

Wie sich aber das einfache Entstehen von dem nicht einfachen Entstehen unterscheidet, habe ich in den Büchern über die Natur dargelegt.[739])

Zweites Kapitel.

Da das Unterliegende und der Stoff allgemein als ein Selbstständiges anerkannt ist, und der Stoff es nur dem Vermögen nach ist, so habe ich nur noch über das wirklich Selbstständige bei den sinnlichen Dingen zu sprechen. Demokrit scheint drei Arten eines solchen angenommen zu haben; der unterliegende Körper ist nach ihm dem Stoffe nach überall derselbe;[740]) er unterscheidet sich nur entweder nach der Formation, d. h. nach der Gestalt, oder nach der Wendung, d. h. nach der Lage, oder nach der Berührung, d. h. nach der Ordnung. Augenscheinlich giebt es jedoch viel mehr Unterschiede; manche beruhen auf der Zusammenstellung des Stoffes; davon ist Einiges durch Mischung wie bei dem Honigwasser, Anderes durch Zusammenbinden wie bei dem Bündel, Anderes durch Leim wie bei dem Buche, Anderes durch Zusammen-

---

nicht vereinigt, so hilft sich A. ächt scholastisch mit der Unterscheidung eines nicht veränderlichen, sondern nur beweglichen Stoffes und eines auch veränderlichen Stoffes. Wie dies möglich ist, kümmert A. nicht. Auf diese Weise ist freilich das Philosophiren leicht; um dem Widerspruch zu entgehen, macht man Unterschiede, ohne Rücksicht, ob sie möglich sind oder nicht, und ob sie mit den Principien stimmen oder nicht.

739) Die Stelle ist Buch 5, Kap. 1 der Physik, welche auch in diesem Werke in Buch 11, Kap. 11 im Auszuge übernommen ist.

740) Darin liegt nach Demokrit die ὕλη, das blos Mögliche; die Form, durch deren Hinzutritt zu dem Stoff aus dem Möglichen (Bestimmbaren) ein bestimmtes Einzelnes wird, führt Demokrit auf die hier erwähnten drei Arten zurück.

nagelung wie bei der Kiste, Anderes durch Mehreres von diesen verbunden. Ein anderer Unterschied bezieht sich auf die Lage, wie die Unterschwelle und die Oberschwelle (diese unterscheiden sich blos durch die Art ihrer Lage); andere Unterschiede beziehen sich auf die Zeit, wie das Mittagsmahl und das Frühstück, andere auf den Ort, wie die Wände, andere auf die Eigenschaften des Sinnlichen, wie das Harte und das Weiche, das Dichte und das Lockere, das Trockene und das Feuchte. Manches unterscheidet sich nur nach einzelnen dieser Unterschiede, Anderes nach allen, und überhaupt das Eine durch Mangel, das Andere durch Uebermaass. [741]) Es ist also klar, dass auch das Sein in so vielen Bedeutungen gebraucht wird; denn die Unterschwelle ist es nur, weil sie diese Lage hat, und ihr Sein bedeutet, dass sie so gelegen ist, und Eis sein heisst so verdichtet sein. Bei einigen Dingen

---

[741]) A. tadelt hier den Demokrit; allein das, was er ihm entgegenstellt, ist viel weniger philosophisch als der Gedanke des Demokrit. A. bringt alle Bestimmungen nach den bekannten Kategorien herbei, durch welche im gewöhnlichen Leben und der daraus entsprungenen Sprache ein Gegenstand in seine Eigenschaften aufgelöst wird. Gerade dieses bunte Durcheinander hält Demokrit für das Unwahre; er unterscheidet (wie später Locke bei seinen *primary qualities* und *secondary qualities*) zwischen ursprünglichen und abgeleiteten Eigenschaften des Stoffes. Zu jenen rechnet er nur jene drei, Gestalt, Lage, Berührung; alle anderen Eigenschaften sind nach Demokrit solche, welche aus jenen dreien sich ableiten. Derselbe Gedanke herrscht auch in der modernen Naturwissenschaft; ihre Moleküle haben nur den Unterschied der Grösse, der Gestalt und der Lage (Nähe oder Ferne), alle anderen Eigenschaften wie die Farben, das Helle, der Ton, der Geschmack, die Weichheit, der Geruch, in all ihren Besonderungen werden nur als subjektive Zustände der wahrnehmenden Person behandelt, welche durch jene allein seienden Bestimmungen bei dem Wahrnehmen erst in der Seele des Wahrnehmenden entstehen. Statt dessen bleibt A. ganz auf der Oberfläche der Erscheinungen und setzt an Stelle der sachlichen Erkenntniss die leeren Beziehungsformen des Uebermaasses und Mangels.

wird deren Sein durch alle diese Unterschiede bestimmt; indem sie theils gemengt, theils gemischt, theils gebunden, theils verdichtet, theils sonst unterschieden bestimmt sind, wie z. B. die Hand und der Fuss. Man muss deshalb die Unterschiede auf ihre Gattungen zurückführen, welche dann die Anfänge des Seienden bilden; so ist z. B. das Mehr und Weniger, das Dichte und Lockere und Anderes derart entweder ein Uebermaass oder ein Mangel; was sich dagegen durch die Gestalt, durch Glätte oder Rauheit unterscheidet, fällt alles unter die Gattung des Geraden und Krummen. Bei Manchem wird dessen Sein eine Mischung, und das Gegentheil davon das Nichtgemischte sein.

Ist also das Selbstständige die Ursache für das Sein eines Jeden, so erhellt, dass man unter dem Erwähnten das zu suchen hätte, was die Ursache für das Sein eines Jeden ist. Indess ist keiner dieser Unterschiede, weder für sich noch mehrere verbunden, das Selbstständige in den Dingen, sondern nur etwas Aehnliches, und wie bei den selbstständigen Dingen das von dem Stoffe Ausgesagte [742]) das Wirkliche ist, so ist es auch bei den übrigen Definitionen. [743]) Wollte man z. B. eine Unterschwelle definiren, so würde man sie ein so liegendes Holzstück oder Steinstück nennen, und das Haus Steine und Holz in einer bestimmten Lage; oder es findet auch der Zweck bei Manchem statt. Will man ferner das Eis definiren, so wird man es ein so festgewordenes oder verdicktes Wasser nennen, und den Akkord eine bestimmte Mischung tiefer und hoher Töne, und ebenso wird es bei dem Uebrigen geschehen. Hieraus ergiebt sich, dass die Wirklichkeit [744])

---

[742]) D. h. die Form.

[743]) A. will diese hier von ihm aufgeführten Eigenschaften nach Mischung, Lage, Zeit, Mehr und Weniger nicht als wahre Form (*ουσια, ἐνεργεια*) gelten lassen; es soll nur etwas Aehnliches sein, und deshalb will er es bei Definitionen solcher Dinge zulassen, die eigentlich keiner strengen Definition fähig sind, weil sie nicht zu dem Nothwendigen gehören (Erl. 713).

[744]) Es ist eine Eigenthümlichkeit dieses 8. Buches, dass A. statt des Wortes „Form“ mehr das Wort „Wirklichkeit“ braucht. Der damit bezeichnete Begriff bleibt

und der Begriff bei verschiedenem Stoff selbst verschieden sind; bei diesen ist es die Zusammensetzung, bei jenen die Mischung, bei anderen ein anderer der obigen Unterschiede. Wer also ein Haus so definirt, dass er es als Ziegel, Bruchsteine und Holz definirt, der bezeichnet das Haus nur der Möglichkeit nach, denn jene Dinge sind nur Stoff; wer dagegen das Haus als ein schützendes Behältniss für Menschen und Sachen definirt oder sonst noch etwas derart hinzufügt, bezeichnet das wirkliche Haus, und Die, welche Beides verbinden, bezeichnen das Haus in einem dritten Sinne und geben das aus Beiden bestehende Wesen des Hauses. Der aus den Unterschieden [744b]) gebildete Begriff gehört mehr der Form und der Wirklichkeit an, der aus den Bestandtheilen mehr dem Stoffe. [745]) Dieser Art sind auch die von Archytas [746]) gegebenen Begriffsbestimmungen; sie bestehen aus beiden. Was z. B. ist die Windstille? Ruhe in der Luftmasse; hier ist die Luft der Stoff und die Ruhe das Wirkliche und Wesentliche. Was ist die Meeresstille? Die Glätte des Meeres; hier ist das als Stoff Unterliegende, das Meer, das Wirkliche und die Gestalt die Glätte.

Hieraus erhellt, was und welcher Art [747]) das Sinnlich-

---

indess derselbe; auch hat schon im 7. Buche A. den Stoff als das blos Mögliche, und die Form als das bezeichnet, was die Wirklichkeit herbeiführt. Folgeweise sagt A. in diesem Buche für Stoff auch oft „das dem Vermögen nach Seiende."

744b) Unter „Unterschiede" sind die vorher aufgeführten Unterschiede in der Lage, in der Zeit, in der Dichtheit u. s. w. zu verstehen; sie gehören nach A. zur Form.

745) Diese Betrachtungen sind Ausführungen des Gedankens, dass jene Eigenschaften und die aus ihnen abgeleiteten und mit dem Stoff verbundenen Definitionen nur etwas der *ουσια* Aehnliches darstellen. Was nun die wahrhafte *ουσια* daneben ist, lässt A. hier unaufgeklärt.

746) Archytas von Tarent gehört zu den älteren Pythagoräern und stand zur Zeit Plato's an der Spitze von Tarent. Von seinen Schriften sind nur Fragmente, wie das hier erwähnte, vorhanden.

747) Dem A. gelten diese Definitionen nicht als wahre Definitionen, weil ihnen die Nothwendigkeit fehlt. Diese

Selbstständige ist; in einem Sinne ist es das Stoffliche, in dem anderen das Gestaltete, weil dies das Wirkliche ist, und in einem dritten Sinne das aus beiden Bestehende.

Ansicht des A. ist in Erl. 571, 713 geprüft worden. Es ist richtig, dass diese Definitionen nicht genügen, aber aus einem anderen Grunde; sie entnehmen ihre wichtigsten Bestimmungen nämlich nicht aus dem Seienden, sondern aus Beziehungen. Alle Definitionen, die auf der Lage, auf dem Dichten und Lockeren, überhaupt auf dem Mehr oder Weniger beruhen, wie die der Schwelle, des Eises oben, setzen das Eigenthümliche ihres Gegenstandes in eine blosse Beziehungsform des Denkens, während es sich doch um die Definition eines Seienden handelt. Dieses Bedenken hat dem A. dunkel vorgeschwebt; allein da er die Natur der Beziehungsformen nicht genügend kannte, so konnte er den eigentlichen Mangel nicht klar herausheben und suchte zuletzt die Hülfe bei der Nothwendigkeit, was verkehrt ist.

Es wäre übrigens unrichtig, wenn man jede Definition, die Beziehungen enthält, verwerfen wollte. Bei den Dingen, welche von dem Menschen gefertigt werden, ist der Zweck das Wesentliche; dieser Zweck ist aber nur eine Beziehung, und ebenso spielt das blosse Mehr und Weniger für das Leben und den Genuss, wie in dem Schönen und in der Kunst, eine grosse Rolle; Branntwein und Alkohol, das Gesunde und das Giftige sind nur durch das Mehr oder Weniger in der Mischung unterschieden, und deshalb können die Beziehungsformen aus den Definitionen solcher Dinge nicht entfernt werden, welche der Mensch zu einem bestimmten Zwecke gefertigt hat, oder welche er, obgleich sie natürliche Dinge sind, doch nur aus dem Gesichtspunkt ihres Nutzens oder Schadens für ihn auffasst. Man könnte solche Dinge als aus Sein und Wissen gemischt ansehen; denn der Mensch fasst sie immer nur mit Beziehungsformen vermengt auf.

Drittes Kapitel.[748]

Man darf indess nicht übersehen, dass mitunter es ungewiss ist, ob mit einem Wort das Selbstständige als Verbundenes oder nur als das Wirkliche und die Gestalt bezeichnet wird; ob z. B. das Wort „Haus“ das Behältniss zusammen mit den so gelegten Ziegeln und Steinen bedeutet, oder nur das Wirkliche und die Form, d. h. das Behältniss; ferner ob das Wort „Linie“ die Zweiheit der Länge nach, oder nur die Zweiheit bezeichnet, und ob das Wort „Lebendiges“ die Seele mit dem Körper, oder nur die Seele bezeichnet, da die Seele das Selbstständige und Wirkliche des Körpers ist; das Lebendige könnte auch von beiden ausgesagt werden, zwar nicht in demselben Sinne, aber doch in Bezug auf einen Gegenstand. Dies macht nun zwar in anderer Beziehung einen Unterschied, aber für die Untersuchung des Selbstständigen der sinnlichen Dinge hilft es nichts; denn das wesentliche Was ist in der Form und dem Wirklichen enthalten. Die Seele und das Was der Seele ist dasselbe; dagegen ist das Was des Menschen und der Mensch nicht dasselbe, wenn nicht auch die Seele Mensch genannt wird, und so wären sie in einer Beziehung dasselbe, in anderer nicht.[749]) Bei näherer Untersuchung ergiebt sich jedoch, dass die Silbe nicht aus den Buchstaben und deren Verbindung, und das Haus nicht aus den Ziegeln und deren Verbin-

---

748) Dieses Kapitel enthält weitere Ausführungen über das Selbstständige; sie sind sämmtlich schon im 7. Buche vorgekommen und dort bereits erklärt und geprüft worden.

749) Die Seele ist nach A. blosse Form ohne Stoff; erst in dem Menschen ist sie mit Stoff, d. h. dem Körper verbunden; deshalb fällt bei der Seele das wesentliche Was oder die Form mit ihr zusammen; aber bei dem Menschen nicht, weil hier auch ein Stoff vorhanden ist, und das wesentliche Was des Menschen oder die Form nur seine Seele ist. Nur wenn das Wort „Mensch“ auch die Seele bedeutete, könnte man einen solchen Satz aufstellen, der aber dann das Wort „Mensch“ in zweifachem Sinne gebrauchte.

dung besteht; und es ist dies richtig;[750]) denn die Verbindung und die Mischung bestehen nicht aus dem, dessen Verbindung oder Mischung sie sind. Aehnlich ist es mit dem Uebrigen; wenn z. B. die Unterschwelle es durch die Lage ist, so besteht doch die Lage nicht aus der Unterschwelle, sondern vielmehr diese aus jener. Auch ist der Mensch nicht ein Lebendiges und ein Zweifüssiges, sondern es muss, wenn dieses Stoff ist, etwas Anderes daneben bestehen, was weder Element noch aus Elementen, sondern das Wesen ist, welches man durch Absonderung des Stoffes angiebt. Ist dies die Ursache des Seins und das Selbstständige, so könnte wohl jenes danach benannt werden. Dieses Selbstständige muss entweder ewig sein oder vergänglich, ohne zu vergehen, und werden, ohne zu entstehen;[751]) ich habe nämlich anderwärts gezeigt und dargelegt, dass die Form von nichts gemacht oder erzeugt wird, sondern es wird ein Dieses gemacht, und dies entsteht aus Stoff und Form. Ob nun von den vergänglichen Dingen das Selbstständige[752]) trennbar ist, ist noch nicht klar; nur bei Manchem ist dies offenbar nicht möglich, nämlich bei dem, was nicht neben dem Einzelnen bestehen kann, z. B. ein Haus oder Geräth.[753]) Indess gehört dergleichen und überhaupt das nicht von Natur Gewordene

---

750) Dieser Satz und das Folgende ist eine beinahe wörtliche Wiederholung der Sätze in Buch 7, Kap. 17; die dortigen Erläuterungen gelten deshalb auch hier.

751) A. leugnet nach Buch 7, Kap. 17 nur das allmähliche Werden der Form a u s etwas Anderem; er will also nicht behaupten, dass alle Formen ewig sind; sie können sein oder nicht sein; aber sie können nach A. nicht entstehen (d. h. aus etwas), noch vergehen (d. h. in etwas).

752) A. meint damit die Form.

753) Da hier die Form von dem Menschen gemacht wird, so kann sie nicht schon vor der Fertigung der Sache bestanden haben, und deshalb haben die Formen dieser Fabrikate keine Selbstständigkeit (Trennbarkeit); deshalb gilt nach A. die Selbstständigkeit der Form nur für die natürlichen Dinge; indess ist dies ein Zugeständniss, was die Selbstständigkeit der Form überhaupt sehr zweifelhaft macht. Man sehe Erl. 610, 640. Es sind dies

wohl nicht zu dem Selbstständigen; denn man kann wohl nur die Natur als das Selbstständige in dem Vergänglichen annehmen. Hiernach erledigt sich auch das Bedenken der Anhänger des Antisthenes und der dadurch Irregeführten, welche behaupteten, dass das Was der Dinge sich nicht definiren lasse, weil die Definition eine lange Rede sei; vielmehr könne nur seine Beschaffenheit definirt und gelehrt werden; so könne man z. B. von dem Silber das Was nicht angeben, aber wohl sagen, dass es wie Zinn beschaffen sei.[754]) Allein es findet allerdings eine Definition und ein Begriff von dem Selbstständigen zum Theil statt, nämlich von dem Zusammengesetzten, mag es sinnlicher Natur oder nur durch das Denken erfassbar sein; dagegen findet keine Definition des Ursprünglichen[755]) statt, aus dem die Sache besteht, da der bestimmende Begriff etwas von etwas bezeichnet, und etwas Stoffliches und etwas wie Gestalt da sein muss.[755b]) Dies erhellt auch daraus, dass, wenn die selbstständigen Dinge gewissermassen Zahlen sind, sie es auf diese Weise sind, und nicht blos als Summe von Einheiten. Denn der Be-

---

dieselben Bedenken, die schon den Ideen Plato's entgegenstehen. Man sehe übrigens Buch 3, Kap. 4.

[754]) Dieser Satz des Antisthenes ist bereits in Buch 5, Kap. 29 angeführt und dort erläutert. Wenn Antisthenes die Definition verwirft, weil sie eine lange Rede sei, so will er damit sagen, dass der eine Gegenstand dadurch in eine Reihe von Bestimmungen aufgelöst werde, was einen Widerspruch enthalte, da jede dieser Bestimmungen nicht der Gegenstand sei, obgleich doch die Copula ist dies behaupte. Das Sophistische liegt hierbei darin, dass die Verbindung dieser vielen Bestimmungen zur Einheit nicht beachtet wird, welche durch die Substantiv- und Adjektivformen der Sprache in der Definition ebenfalls ausgesprochen ist. Deshalb will Antisthenes nur Vergleichungen nach einzelnen Eigenschaften gestatten.

[755]) D. h. der Form oder des Stoffes allein.

[755b]) Man sieht, dass A. die eigentlichen Bedenken des Antisthenes gar nicht erledigt; er stellt ihm nur einfach eine andere Ansicht entgegen, wie sie in dem gewöhnlichen Vorstellen der Menschen herrscht.

griff ist eine Art Zahl; denn er ist theilbar, und zwar in Untheilbares, da die Begriffe nicht ohne Ende getheilt werden können, und so ist auch die Zahl beschaffen. Ebenso kann von der Zahl nichts von dem, aus dem sie besteht, weggenommen oder zugelegt werden, und wäre es noch so klein, ohne dass die Zahl eine andere wird, und ebenso verhält es sich auch mit der Begriffsbestimmung und dem wesentlichen Was der Dinge; wird etwas davon weggenommen oder hinzugesetzt, so bleiben sie nicht dieselben. Auch muss in der Zahl etwas seiu, wodurch sie Eins ist; jene Philosophen können aber von dieser Eins nicht angeben, was sie ist. Allein entweder ist diese Eins nicht, sondern die Zahl ist nur ein Haufen, oder sie ist eine Eins, und dann muss angegeben werden, was aus den Vielen die Eins macht. Auch die Definition ist eine Einheit, und auch diese Einheit können Jene nicht angeben; dies ist eine natürliche Folge; denn in derselben Weise ist auch das Wesen so Eines; aber diese Eins ist nicht, wie Einige meinen, eine Eins der Zahlen oder der Punkt, sondern immer eine Wirklichkeit und Natur.[756]) Und so wie die bestimmte Zahl kein Mehr oder Weniger annimmt, so auch nicht das Selbstständige als Form, sondern höchstens das Selbstständige als Stoff. So viel möge gesagt sein über das Entstehen und Vergehen der erwähnten selbstständigen Dinge, und wie weit dieses Entstehen und Vergehen möglich, und wie weit nicht, und über die Zurückführung des Selbstständigen auf die Zahl.

---

[756]) Im Griechischen bezeichnet dasselbe Wort (ἓν) die Einheit und die Eins; zwei sehr verschiedene Begriffe; denn die Einheit ist das Verbindende der Unterschiede; die Eins ist aber nur das Element der Zahl und hat nichts von Unterschieden und Verbindung an sich. Diese Zweideutigkeit des griechischen ἓν hat selbst A. verhindert, den grossen Unterschied dieser Begriffe überall festzuhalten. Die hier besprochene Frage ist bereits Buch 7, Kap. 13 behandelt, und dort das Nöthige in Erl. 701 gesagt worden.

Viertes Kapitel.[757]

Bei dem Stofflich-Selbstständigen darf man nicht übersehen, dass, wenn auch Alles aus ihm, als Erstem, oder aus ihnen, als Ersten, besteht, und wenn auch der Stoff der Anfang des Werdenden ist, doch auch das Einzelne seinen besonderen Stoff hat; so ist z. B. der Urstoff des Schleimes das Süsse oder das Fette, und der Urstoff der Galle das Bittere oder ein Anderes. Vielleicht entstehen aber diese aus ein und demselben; denn es entstehen aus einem Stoffe mehrere, wenn der eine Stoff wieder Stoff für einen anderen Stoff wird; so entsteht der Schleim aus dem Süssen und Fetten, wenn das Süsse aus dem Fetten entsteht, und aus der Galle, nachdem die Galle in dem Urstoff sich aufgelöst hat.[758] Denn etwas kann aus einem Anderen entweder gerades Weges werden, oder

---

[757]) A. erörtert in diesem Kapitel die Natur des Stoffes und zeigt, dass die Definition einer Sache auch von dem Stoffe bedingt ist. Dieses Kapitel enthält damit eine erhebliche Beschränkung des in dem vorgehenden Kapitel aufgestellten Satzes, dass die Form allein das Selbstständige sei, welche Beschränkung sich schwer mit den früheren Bezeichnungen des Stoffes als dem blos Möglichen vereinen lässt. Dieses Alles zeigt, dass dieses Buch einen noch unvollendeten Versuch enthält.

[758]) Diese Stelle zeigt, wie weit A. noch von der modernen Auffassung entfernt ist. Jetzt gilt als die Grundlage aller Naturforschung, dass kein elementarer Stoff sich in den anderen verwandeln kann. Gold kann niemals Silber werden, und Blei niemals Gold, und Kohlenstoff niemals Wasserstoff. A. ist der entgegengesetzten Ansicht, und diese hat in dem Alterthum und durch das ganze Mittelalter geherrscht und hat wesentlich die Erkenntniss der Natur gehindert. Mit dem Prinzip der Stoffumwandlung ist keine Naturwissenschaft möglich, weil ein solches Prinzip ebenso wie das Prinzip der Lebenskraft gerade das verhüllt, was aufgedeckt werden soll. — A. hat zwar hier diese Umwandlung der Urstoffe nicht deutlich ausgesprochen; man könnte auch zur Noth die

so, dass dieses sich zuvor in die Urbestandtheile aufgelöst hat.

Aus dem einen Stoff kann ein Anderes durch die bewegende Ursache werden; so wird aus dem Holze eine Kiste oder ein Bett. Bei manchen Dingen muss aber der Stoff selbst verschieden sein; so kann eine Säge nicht aus Holz selbst mit Hülfe der bewegenden Ursache werden; denn man kann keine Säge aus Wolle oder Holz machen. Wenn aber dieselbe Sache aus verschiedenen Stoffen gemacht werden kann, so ist die Kunst und der bewegende Anfang hierbei derselbe; denn wenn sowohl der Stoff wie das Bewegende verschieden sind, so ist es auch das daraus Entstandene.[759]) Fragt man nun überhaupt nach der Ursache von etwas, so muss man, da das Wort „Ursache" in mehrfachem Sinne gebraucht wird, alle möglichen Ursachen angeben. Was ist z. B. die Ursache des Menschen als Stoff? wohl das Monatliche.[760]) Was ist seine Ursache als Bewegendes? wohl der Same. Was ist seine Ursache als Form? das wesentliche Was, und was ist seine Ursache als das Weshalb? der Zweck. Vielleicht fallen diese beiden letzten Ursachen zusammen.[761]) Man muss ferner die nächsten Ursachen angeben. Auf die Frage: was ist sein Stoff? muss man nicht das Feuer oder die Erde, sondern den ihm eigenthümlichen Stoff nennen. In Bezug auf die natürlichen und entstandenen Dinge muss man so verfahren, wenn man richtig verfahren will, da hier solche und so viele

---

Stelle anders verstehen; allein dann hätte er sich viel deutlicher ausdrücken sollen.

759) Diese Betrachtungen sind höchst trivial, während A. vorher die wichtige Frage der Stoffverwandlung kurz und unklar abgefertigt hat.

760) Nach A. ist das in der Menstruation auftretende Blut der Stoff für die Frucht im Mutterleibe, und der Same die bewegende Ursache; deshalb hört die Menstruation bei der Schwangerschaft auf. — Die Ausdrucksweise ist schwerfällig, weil wir nicht gewöhnt sind, den Stoff als Ursache zu nehmen.

761) Dieses Beispiel zeigt, dass mit einer Naturforschung nach solcher Methode man keinen Schritt vorwärts kommt, sondern nur in versteckten Tautologien sich herumdreht.

Ursachen bestehen, und man diese kennen muss. Dagegen verhält es sich bei den zwar natürlichen, aber ewigen Dingen [762]) anders; vielleicht hat Manches hier keinen Stoff, oder doch nicht einen solchen, sondern nur einen, der nur örtlich bewegbar ist. Auch das Selbstständige, was aber nicht natürlich ist, hat keinen Stoff, sondern das Unterliegende ist hier das Selbstständige. [763]) Was ist z. B. die stoffliche Ursache der Mondfinsterniss? Nichts; denn der Mond ist dabei das Leidende. Was ist aber davon die bewegende und das Licht aufhebende Ursache? Die Erde. Eine Ursache als Zweck ist hier wohl nicht vorhanden. Die Ursache als Form ist der Begriff, der aber dunkel bleibt, wenn die bewegende Ursache nicht mit in den Begriff aufgenommen wird; z. B. kann man die Mondfinsterniss eine Beraubung des Lichtes nennen; setzt man aber hinzu, dass sie von der dazwischen befindlichen Erde entstehe, so ist dies der mit der Ursache verbundene Begriff. Bei dem Schlafe ist aber das erste Leidende unbekannt; man könnte das Lebende als solches angeben; gewiss; allein an welchem Theile findet dieses Leiden statt, und welches ist das ursprünglich Leidende? Das Herz oder ein anderer Theil. Aber wovon? und was ist das Leiden dieses Theiles, welches nicht das Ganze trifft? Etwa eine so oder so beschaffene Beweglichkeit? Allerdings; aber welcher Theil, und was muss er leiden, damit diese Unbeweglichkeit das Ursprüngliche ist? [764])

---

[762]) A. versteht darunter die Himmpelskörper. Die Bedenken gegen einen blos örtlich bewegbaren Stoff sind in Erl. 738 erörtert worden.

[763]) Es ist dies ein schwerfälliger und unrichtiger Ausdruck für blosse Vorgänge und Bewegungen in der Natur, wie die Mondfinsterniss, die als solche eben keinen Stoff an sich haben können, weil sie nur Bewegungen sind, und deshalb auch nicht als ein selbstständiges Ding (*ουσια*) gelten können. Indem A. sie hier als *ουσια* behandelt, muss die Naturwissenschaft nothwendig ihre Einfachheit verlieren und die scholastische Gestalt annehmen, die im Mittelalter geherrscht hat, und von der selbst Baco sich noch nicht hat befreien können.

[764]) Auch diese ohne Lösung bleibenden Fragen zeigen, dass dieses Buch wohl nur eine Vorarbeit oder ein

Fünftes Kapitel.

Da Manches ohne Entstehen und Vergehen ist oder nicht ist, wie der Punkt (wenn er ist), und überhaupt die Formen und die Gestalten (denn nicht das Weisse wird, sondern das weisse Holz, wenn alles Werdende aus Etwas und zu Etwas wird),[765]) so kann nicht alles Entgegengesetzte aus einander werden; sondern der weisse Mensch wird in anderer Art aus dem schwarzen Menschen, wie das Weisse aus dem Schwarzen, und nicht Alles hat einen Stoff, sondern nur das, was entsteht und in einander übergeht. Was dagegen ohne in ein Anderes überzugehen, ist oder nicht ist, das hat keinen Stoff an sich.[766]) Es entsteht hier die Frage, wie sich der Stoff eines Gegenstandes zu diesen Gegentheilen verhält?[767]) Wenn z. B. der Körper dem Vermögen nach gesund ist und die Krankheit das Gegentheil der Gesundheit ist, ist da der Körper

---

Entwurf gewesen sein mag; obgleich allerdings die bequeme, sich gehen lassende und von Einem auf das Andere überspringende Weise der Aristotelischen Darstellung Vieles möglich macht, was man jetzt selbst dem schwächsten Denker nicht verzeihen würde.

[765]) Der Unterschied von Sein und Nicht-sein gegenüber dem Entstehen und Vergehen bei A. ist bereits in Erl. 568. 751 dargelegt. Das Weisse rechnet A. zu den Formen, deshalb kann es sein oder nicht sein, aber nicht werden oder vergehen.

[766]) Es ist nach A. die Eigenthümlichkeit der Form, dass sie zwar ist oder nicht ist, aber niemals entsteht oder vergeht. — Indess ist dieser anscheinende Tiefsinn nur ein scholastisches Spiel.

[767]) Auch dies ist ächt scholastische Manier. Anstatt die Zustände, wie Leben und Tod, jeden für sich als ein Seiendes zu nehmen, seine Eigenschaften und Vorgänge durch Beobachtung festzustellen, wird das Seiende in ihnen immer ignorirt und in eine Beziehung, (Gegentheil, Ursache) umgewandelt, und die Sache dann nur nach diesem verschrobenen Gesichtspunkt im Denken erörtert, statt im Sein beobachtet zu werden.

beides nur dem Vermögen nach? Und ist das Wasser dem Vermögen nach Wein und nicht Essig? Oder ist es Stoff von dem Einen nach seinem, des Wassers natürlichen Zustande und nach seinem Begriffe und von dem Andern nur der Beraubung nach und im Sinne seines, des Wassers unnatürlichen Verderbens? [771]) Es entsteht hier auch die Frage, weshalb der Wein nicht der Stoff des Essigs, und weshalb er nicht Essig dem Vermögen nach ist (da doch der Essig aus dem Weine wird), und weshalb das Lebendige nicht dem Vermögen nach das Todte ist. Dies dürfte indess nicht der Fall sein, vielmehr geschieht das Vergehen nur mittelbar, und der Stoff des Lebendigen ist nur dem Vergehen nach Vermögen und Stoff des Todten, und ebenso das Wasser vom Essig. Denn dieser entsteht daraus, wie die Nacht aus dem Tage. Ueberhaupt muss Alles, was sich so in einander verändert, erst in den Grundstoff zurückgehen; wenn z. B. das Lebendige aus dem Todten wird, so muss dieses erst in den Urstoff übergehen und dann so in das Lebendige, und der Essig muss erst Wasser werden und dann erst Wein. [772])

---

[771]) (Erl. 768—770 fallen aus.) An diesem Beispiele zeigt sich die Gefährlichkeit und das Schädliche der von A. eingeführten Begriffe eines „Seins dem Vermögen nach“ und „eines Seins der Wirklichkeit nach“. Erst mit ihrer Vertilgung hat die Naturwissenschaft einen Fortschritt machen können. Ebenso gefährlich ist der Begriff des Natürlichen und Unnatürlichen, wie hier bei dem Wasser. Das ganze Mittelalter hat an diesen Begriffen gekrankt. Das Vertrocknen und Faulen ist für die Natur ein ebenso natürlicher Vorgang wie das Wachsen und Blühen. Nur dem Gefühl des Menschen ist das Eine angenehmer als das Andere.

[772]) Dieser letzte Satz macht die vorgehenden deutlich; nach A. ist das Lebendige nicht dem Vermögen nach das Todte und der Wein nicht dem Vermögen nach Essig, weil erst Beides sich in seinen Urstoff auflösen muss, und aus diesem erst das Andere werden muss. Deshalb besteht zwischen Lebendigem und Todtem, zwischen Wasser und Essig nicht das Verhältniss von Vermögen und Wirklichkeit. — Man sieht, welche mannichfache Wendungen A. nehmen muss, um den Gefahren, welche für die Wis-

Sechstes Kapitel.

Ich wende mich jetzt zu der bereits besprochenen Frage nach dem Grunde der Einheit bei den Definitionen und Zahlen.[773]) Von Allem, was mehrere Theile hat, und wo das Ganze nicht blos wie ein Haufen ist, sondern ein Einiges neben den Theilen ist, besteht ein Grund dafür; so ist bei den Körpern bald die Berührung, bald die Klebrigkeit oder eine andere Eigenschaft diese Ursache ihrer Einheit. Die Definition ist nun ein Begriff nicht durch blosses Aneinanderbinden, wie die Iliade, sondern durch das Eins-sein. Was macht nun den Menschen zu Einem, und weshalb ist er Eins und nicht Mehreres, z. B. ein Lebendiges und ein Zweifüssiges; besonders wenn es, wie Manche behaupten, ein An-sich-Lebendiges und ein An-sich-Zweifüssiges giebt.[773b]) Weshalb ist der Mensch nicht dieses Beides an sich, so dass also die Menschen nicht durch Theilhaben an dem einen Menschen, sondern an Zweien, nämlich an dem lebendigen und an dem zweifüssigen Menschen sein würden? Der Mensch wäre dann überhaupt nicht Eines, sondern Mehreres, nämlich ein Lebendiges und ein Zweifüssiges. Offenbar kann auf die Weise, wie man die Sache zu bestimmen und zu erklären pflegt, die Schwierigkeit nicht erledigt und gelöst werden.[774]) Wenn es sich aber so verhält, wie ich gesagt, und wenn das Eine der Stoff, das Andere die Form ist,

---

senschaft in dem Begriff des „Seins dem Vermögen nach“ liegen, zu entgehen.

In Buch 9 wird dies ausführlicher dargelegt werden.

[773]) A. hat diese Frage bereits Buch 7, Kap. 12 und Buch 8, Kap. 3 behandelt, wo die hier wiederkehrenden Begriffe in den Erläuterungen bereits erörtert sind, so dass hier nur darauf zu verweisen ist.

[773b]) Damit sind die Ideen der Platoniker gemeint.

[774]) A. meint hiermit die Platoniker, welche die Idee selbstständig neben das Einzelne stellen und ein Theilhaben des Einzelnen an der Idee annehmen, welches Theilhaben schon an vielen Orten von A. getadelt worden ist.

und das Eine nur dem Vermögen nach, das Andere der Wirklichkeit nach ist, so dürfte die Frage keine Schwierigkeit mehr bieten. Die Schwierigkeit ist dieselbe, als wenn „rundes Erz" die Definition von Kleidung wäre. Denn dieses Wort wäre dann das Zeichen des Begriffes, und die Frage ginge nach der Ursache der Einheit von Rund und Erz. Es zeigt sich dann keine Schwierigkeit, weil das Eine der Stoff, das Andere die Form ist.[775]) Was ist nun die Ursache, dass das nur Mögliche ein Wirkliches wird, abgesehen von jenem Wirkenden, also bei Dingen, wo ein Entstehen stattfindet? Es giebt keine andere Ursache dafür, dass die Kugel dem Vermögen nach eine wirkliche Kugel wird, als der Begriff von beiden. — Der Stoff ist nun theils ein gedachter, theils ein sinnlicher; und immer ist ein Theil des Begriffes Stoff, ein anderer Wirklichkeit. Der Kreis ist z. B. eine ebene Gestalt.[776]) Von Allem dagegen, was keinen gedachten oder sinnlichen Stoff hat, ist Jedes unmittelbar Eins und

---

[775]) A. giebt nämlich hier die Antwort auf die Frage nach der Einheit dahin, dass von den zwei Bestimmungen, in die der Begriff aufgelöst ist, der eine die Form, der andere der Stoff sei; beide verhielten sich aber wie Wirkliches und Mögliches. Damit hält A. die Frage für gelöst. Allein die Erörterungen in Buch 9 werden ergeben, dass die Möglichkeit oder das Vermögen nur eine Beziehungsform ist; an sich ist die Gattung oder der Stoff ebenso ein Seiendes wie die Form oder die Art oder das zur Art Besondernde. Die Frage nach der Einheit dieser beiden Seienden kann deshalb nicht dadurch gelöst werden, dass das Eine zu einer blossen Beziehung auf das Andere im Denken umgewandelt wird; das, was beide im Sein eint, muss selbst ein Seiendes sein. Man sehe Erl. 684. Auch besteht in den Dingen nicht blos ein Gegensatz von Stoff und Form, sondern auch die Form allein besteht wieder aus verschiedenen Bestimmungen, so dass die Frage nach deren Einheit ungelöst bleibt.

[776]) Die Gestalt ist hierbei die Gattung oder im Sinne des A. der Stoff, und sie ist der Kreis blos dem Vermögen nach; „eben" ist die Form, oder das zur Art besondernde, was nach A. das Wirkliche ist. Das Beispiel passt schlecht, weil der Kreis mehr, wie eine ebene Gestalt ist.

auch ein Seiendes, z. B. das Dieses, das Beschaffene, das Grosse.[777]) Deshalb enthalten ihre Definitionen weder das Sein noch die Eins, und das wesentliche Was ist unmittelbar Eins und ein Seiendes. Deshalb besteht auch für die genannten Kategorien kein Anderes als Ursache für ihr Sein und für ihr Eins-sein; Jedes ist unmittelbar seiend und Eins und nicht so, als wäre das Sein und die Eins die sie befassende Gattung, oder als wären sie trennbar von den einzelnen Dingen. In dieser Verlegenheit

---

777) A. meint die Kategorien; diese sind nach seiner Auffassung blosse Formen ohne Stoff; sie haben nicht einmal eine Gattung, von welcher sie die Arten wären, und deshalb haben sie auch keinen gedachten Stoff, wie A. sich ausdrückt, indem er die Gattung in Bezug auf ihre Arten als Stoff der letzteren behandelt. Deshalb können sie nicht in Gattung und Artunterschied zerlegt, d. h. nicht definirt werden, und deshalb bedarf es bei diesen Kategorien keiner, diese beiden Stücke einenden Bestimmung; sie sind, wie A. sagt, unmittelbar Eins und seiend; aber nicht so, dass diese Eins und dieses Seiende die Gattung für sie wären; vielmehr gehören die Eins und das Sein nicht zu den Gattungen, da sie von den einzelnen Dingen nicht abtrennbar sind. — In diesen Auffassungen steckt viel Unklarheit; die Eins als Element der Zahl, also einer Beziehungsform, ist nur im Denken und kann deshalb kein Gattungsbegriff der seienden Dinge sein. Das Sein kann allerdings von den einzelnen Dingen abgetrennt werden; es wird damit der Inhalt desselben aus einem seienden zu einem blos vorgestellten oder gewussten; wenn A. daher hier sagt, das Sein sei nicht abtrennbar von den Dingen, so will er damit nur sagen, das Sein gehört nicht zu dem Inhalt des Dinges, ähnlich wie Kant sagt „das Sein ist kein reales Prädikat der Dinge (B. II., S. 480), sondern blosse Position derselben". Deshalb gehört es nicht in seine Definition, die sich nur auf den Inhalt des Dinges richtet und diesen Inhalt in der Wissensform übersetzt, während das seiende Ding diesen Inhalt in der Seinsform enthält. Man sieht, wie sowohl A. wie Kant Beide dasselbe, wie der Realismus meinen, aber es nicht klar auszudrücken vermögen.

nennen es Manche ein Theilhaben; aber sie können nicht angeben, was die Ursache dieses Theilhabens, und was es selbst ist; Andere nennen es ein Zusammensein der Seele; so nennt Lykophron[778]) die Wissenschaft ein Zusammensein des Wissens und der Seele, und Andere nennen das Leben eine Zusammensetzung oder Verbindung der Seele mit dem Körper. Allein dies könnte dann von Allem gesagt werden; auch das Gesundsein ist dann ein Zusammensein oder eine Verbindung oder eine Zusammenstellung der Seele und der Gesundheit, und das „eherne-Dreieck-Sein“ ist dann eine Verbindung von Erz und dem Dreieck, und das „Weiss-Sein“ eine Verbindung von Fläche und weisser Farbe. Der Anlass zu dieser Auffassung ist, dass sie für Vermögen und Wirklichkeit einen einigenden Begriff suchen und einen Unterschied beider annehmen. Allein es ist, wie gesagt, der letzte Stoff[779]) und die Gestalt ein und dasselbe, jener ist es dem Vermögen, diese der Wirklichkeit nach. Mithin ist es einerlei, ob man nach der Ursache für das einzelne Eine oder für das Eins-sein sucht; denn jedes Ding ist Eins, und es ist theils dem Vermögen, theils der Wirklichkeit nach Eins. Was aber ohne Stoff ist, ist schlechthin ein Einzeln-Seiendes.[780])

---

[778]) Lykophron war ein Sophist und wird von A. noch an einigen anderen Stellen seiner Schriften erwähnt. Näheres ist über ihn nicht bekannt.

[779]) Dies ist der von dem Urstoffe entfernteste und in dem Einzeldinge am meisten besonderte Stoff; so ist Fleisch bei dem Menschen ein solcher letzter Stoff, während Erde, Wasser u. s. w. seine Urstoffe sind.

[780]) A. fasst die Ansicht des Lykophron nicht in ihrer tiefen Bedeutung auf. Die Ideen sind für Lykophron der Inhalt der Arten und Gattungen in der Wissensform; die einzelnen Dinge sind nicht durch jenes dunkle und unfassbare Theilhaben an den Ideen, sondern durch den Uebergang dieses Inhaltes aus der Wissens- in die Seinsform; deshalb ist die Wissenschaft und das Wissen im Inhalte sich gleich; aber das Wissen hat diesen Inhalt nur in der Wissensform; in der Seele wird es aber Wissenschaft, d. h. derselbe Inhalt wird seiend, lebendig durch seine Verbindung mit der seienden einzelnen Seele. Das

Beispiel ist nur insofern nicht gut gewählt, als die Wissenschaft meist mit dem Wissen identisch aufgefasst wird. Wenn übrigens diese Auffassung bei Lykophron nicht völlig klar bestanden hat, so liegt sie doch seinem Ausspruche zu Grunde, und dann zeigt der Ausspruch von einer tieferen Einsicht als bei Plato.

A. hat, obgleich er Lykophron tadelt, denselben Gedanken, indem er die Dinge in Dinge dem Vermögen nach und in Dinge der Wirklichkeit nach sondert; jene sind damit der Inhalt der Dinge in der Wissensform, diese in der Seinsform. Im 9. Buche wird dies noch deutlicher hervortreten. A. hat aber insofern Unrecht, als er nun die Gattung und den Stoff zu dem Dinge dem Vermögen nach und den Artunterschied und die Form zu dem Dinge der Wirklichkeit nach macht. Aus der Gattung können wohl vielerlei Arten und aus dem Stoffe vielerlei einzelne Dinge werden; aber der Vergleich passt deshalb nicht, weil das, was zur Gattung und zu dem Stoffe hinzutritt, um ein einzelnes Konkretes darzustellen, nicht blos die Seinsform ist, welche nun denselben Inhalt, statt der Wissensform, durchdringt; vielmehr war schon der Stoff und die Gattung ein Inhalt in der Seinsform oder ein Seiendes, und ihr Unterschied von der Art oder dem einzelnen Ding liegt nicht in dem Unterschied von Wissen und Sein, sondern von Unbestimmtheit und Bestimmtheit des Seienden.

Damit fällt dann auch der von A. für die Einheit des Dinges aus dem Verhältniss von Vermögen zur Wirklichkeit hergenommene Grund. Bei diesem Verhältniss, wenn es als das von Gewusstem und Seiendem aufgefasst wird, besteht allerdings eine Einheit oder vielmehr Identität des Inhaltes, und die Frage nach der Einheit wäre damit erledigt; aber es handelt sich hier, wie gezeigt, um die Einheit *seiender* Unterschiede, um die Einheit von Gattung und Artunterschied, um die Einheit von Stoff und Form. Diese sind *beide* ein Seiendes, und deshalb kann diese Einheit nicht jener zwischen Wissen und Sein gleichgestellt und daraus gerechtfertigt werden. Die Form ist nicht blos eine höhere Stufe des Stoffes, wie Schwegler es erläutert. Dies wäre wahr, wenn der Stoff nur Gewusstes und die Form nur Seiendes und beide gleichen

Inhaltes wären; aber da auch der Stoff ein Seiendes ist, so ist die ihm hinzutretende Form mehr als eine blosse höhere Stufe des Stoffes, und die Frage nach der Einheit von Stoff und Form kann nicht damit gelöst werden. Ueberhaupt ist es eine blosse Willkür, dem Stoff das gleiche Sein mit der Form deshalb abzusprechen, weil aus dem Stoff Verschiedenes werden kann; diese Unbestimmtheit ist nur eine Beziehungsform des Denkens, welche das Sein des Stoffes nicht berührt oder erschüttert. Auch die Form kann Verschiedenes werden, wenn sie sich mit verschiedenem Stoff verbindet.

Die Schlussworte kann man so verstehen: Da es sich nur bei den sinnlichen Dingen um die Einheit von Stoff und Form handelt, so ist bei denen, wo der Stoff fehlt, die Einheit schlechthin da; man kann den Satz aber auch so verstehen: das von dem Stoff freie Ding ist damit niemals ein Ding blos dem Vermögen nach; es ist immer ein Wirkliches. Beiderlei Auffassung entspricht der Absicht des A.

Neuntes Buch.[781)]

Erstes Kapitel.

Ueber das vornehmste Seiende, auf das alle anderen Kategorien des Seienden bezogen werden, d. h. über das Selbstständig-Seiende ist gehandelt worden; in Bezug auf

781) Dies ganze Buch erörtert die Begriffe von Vermögen und Wirklichkeit, welche bereits im achten Buche hervorgetreten sind. Sie stehen insofern in Zusammenhang mit dem Gedankengange des ganzen Werkes, als nach A. die Metaphysik die Erkenntniss der Gottheit zu ihrem Ziele hat, und die Gottheit nach A. ohne Stoff, und deshalb nur Wirklichkeit ist. Ein Sein dem Vermögen nach findet bei ihr nicht statt. Deshalb hat sich der Stoff bei A. bereits in dem 8. Buche zu einem nur dem Vermögen nach Seienden umgewandelt, und indem in diesem Buche nun die Begriffe Vermögen und Wirklichkeit erschöpfend entwickelt werden, bereitet damit A. seinen Begriff der Gottheit vor; insbesondere kommt es A. hier darauf an, die Wirklichkeit als das Frühere und als das Bessere gegen das blosse Vermögen darzulegen.

Ueber den Begriff des Vermögens hat A. bereits Buch 5, Kap. 12 gehandelt, und das Kap. 1 dieses Buches stimmt vielfach wörtlich mit jenem überein; die dortigen Erläuterungen gelten deshalb auch hier, und die dort schon geltend gemachten Bedenken treten auch hier hervor. Die δυναμις (Vermögen) ist für A. einmal die Kraft und dann die blosse Möglichkeit; dies sind durchaus verschiedene Begriffe, welche in ganz verschiedene Gebiete der Philosophie gehören. Wenn A. sie hier in Einem behandelt,

den Begriff dieses Selbstständig-Seienden wird alles andere Seiende, wie das Grosse, das Beschaffene und die übrigen Kategorien, ausgesagt; sie setzen alle den Begriff des Selbstständigen voraus, wie ich in den bisherigen Untersuchungen dargelegt habe. Da nun das Seiende als ein Dieses und als ein Beschaffenes und als ein Grosses theils im Sinne eines Vermögens, theils in dem Sinne einer Wirklichkeit und eines Werkes ausgesagt wird, so will ich auch über Vermögen und Wirklichkeit handeln,[782] und zuerst über Vermögen in dem Sinne, in dem das Wort hauptsächlich gebraucht wird, obgleich er meinem Vorhaben weniger nützt, weil Vermögen und Wirklichkeit sich weiter erstrecken als blos über das, was Bewegung hat.[783] Da ich indess bei den Erörterungen über die Wirklichkeit hierüber sprechen muss, so sollen auch die übrigen Bedeutungen mit erläutert werden. Dass das Vermögen in mehrfachem Sinne gebraucht wird, habe ich anderwärts dargelegt.[784] Ich lasse davon die Bedeutungen bei Seite, bei denen nur der Name gleich ist; denn Manches heisst nur nach einer gewissen Aehnlichkeit so,

---

so kann daraus nur Unklarheit entstehen. Ebenso wird die *ἐνεργεια* (Wirklichkeit) hier bald zur Bezeichnung des wirklichen Seins gebraucht, bald zur Bezeichnung der Wirksamkeit und des thätigen Wirkens; auch diese Begriffe sind durchaus verschieden, werden aber von A. vielfach als identisch behandelt. Diese verschiedenen Bedeutungen mögen wohl eine Verwandtschaft mit einander haben, wie schon daraus erhellt, dass in beiden Sprachen die betreffenden Worte diesen Doppelsinn haben; aber um so mehr hätte A. auch ihren Unterschied und den Punkt, wo sie sich berühren, hervorheben müssen.

[782]) Auch hier macht A. den Anfang mit dem Sprachgebrauch, anstatt mit den Dingen selbst. Nur weil dasselbe Wort verschiedene Bedeutungen hat, behandelt er diese mehreren Begriffe zusammen; ein Verfahren, was unmöglich der Natur der Dinge entsprechen kann.

[783]) Die hauptsächliche Bedeutung von Vermögen ist nämlich die der Kraft; eigentlich der Kraft in Ruhe; für A. ist aber diese Bedeutung die philosophisch unbedeutendere.

[784]) In Kap. 12, Buch 5.

wie z. B. in der Geometrie,[785]) und man spricht vom Möglichen und Unmöglichen im Sinne eines irgendwie Seins oder Nicht-Seins. Dagegen sind die zu der einen Art gehörenden Vermögen sämmtlich gewisse Anfänge, die sich auf ein erstes Vermögen beziehen, welches der Anfang der Veränderung in einem Anderen als solchem ist. So ist das Vermögen zu beiden der in dem Leidenden selbst befindliche Anfang der leidenden Veränderung durch ein Anderes als Anderes; und ebenso ist das Haben ein Vermögen, wodurch Etwas unfähig ist, durch ein Anderes als Anderes, d. h. durch einen verändernden Anfang schlechter zu werden oder zu vergehen. In allen diesen Bezeichnungen ist der Begriff des Vermögens im ursprünglichen Sinne enthalten.[786]) Diese Vermögen werden entweder auf das Bewirken und Leiden überhaupt, oder auf das richtige Bewirken und Leiden bezogen, so dass in den Begriffen dieser letzten Vermögen die Begriffe der ersteren gewissermassen enthalten sind. Offenbar ist das Vermögen, zu wirken und zu leiden, in gewisser Art nur

---

785) In der Geometrie bedeutet *δυναμις* die Potenzen der Zahlen und das Quadrat zu einer Linie.

786) In diesem ursprünglichen Sinne ist Vermögen, wie bereits in Erl. 783 angedeutet worden, die Kraft; nur verdreht A. die wirkende Kraft auch in eine leidende Kraft, und so ist ihm das Vermögen auch die blosse Fähigkeit, etwas zu leiden, zu vergehen, oder auch nicht zu vergehen. Diese Ausdehnung des Begriffes ist höchst gefährlich und hat in der Scholastik grossen Schaden angerichtet. Es wird damit das Seiende ganz unnützer Weise verdoppelt; zu jedem Geschehen kann man dann neben der wirkenden Ursache auch noch ein Vermögen, etwas an sich geschehen zu lassen, hinzudenken; ja, jedes Seiende hat dann neben seinem wirklichen Sein auch noch ein Vermögen, zu sein. Man bildet sich ein, damit einen seienden Zustand zu bezeichnen; allein solche Vermögen sind ein blosses Gedankenspiel; es hindert nichts, dass man wieder ein Vermögen zu einem Vermögen verlangt, und so nehmen die Vermögen kein Ende. Man bemerkt leicht, dass solche Vermögen schon ganz mit der Beziehungsform des Möglichen, als des Widerspruchsfreien, zusammentreffen.

eines; (denn vermögend ist Etwas sowohl, wenn es selbst das Vermögen hat, etwas zu leiden, als wenn ein Anderes Etwas von ihm erleidet), in anderer Art ist es aber verschieden; denn das Eine ist in dem Leidenden, weil es eine Art von Anfang hat; und weil der Stoff eine Art von Anfang hat, leidet das Leidende und Eines von dem Anderen; denn das Fette ist verbrennbar und das Nachgebende zerdrückbar, und ähnlich ist es mit dem Uebrigen. Das andere Vermögen ist in dem Wirkenden, wie das Warme in dem Wärmenden und das Hausbauende in dem Baumeister. Deshalb leidet ein Zusammengewachsenes nicht durch sich selbst; denn es ist nur Eines und nicht auch ein Anderes.[787]) Das Unvermögen und das Unvermögende ist das Gegentheil von solchem Vermögen und eine Beraubung, so dass also jedes Vermögen von Etwas oder in Beziehung auf Etwas ein Unvermögen zum Gegentheil hat. Die Beraubung wird in mehrfachem Sinne gebraucht; sowohl dann, wenn eine Sache Etwas überhaupt nicht hat, als wenn sie ihrer Natur entgegen Etwas nicht hat, und zwar überhaupt nicht, oder zu der natürlichen Zeit nicht; oder wenn sie es ganz und gar nicht so hat, oder wenn sie es nur in gewisser Weise nicht hat.[788])

---

787) Das Zusammengewachsene (Konkrete) sind die Pflanzen und Thiere; bei ihnen leidet nicht ein Theil von dem anderen, weil sie sämmtlich nur ein Ding sind, und deshalb das Andere fehlt, von dem das Wirken ausgehen, und in dem die Ursache des Leidens enthalten sein müsste. Es ist das, was Spinoza die *Causa sui* nennt. — Es sind dies leere Gedankenspiele mit Beziehungsformen; denn in Wirklichkeit herrscht bekanntlich in den Organismen der lebendigste Austausch von Wirken und Leiden zwischen den einzelnen Organen.

788) Z. B. ein Stein hat überhaupt das Gesicht nicht; der Blinde hat es der Natur entgegen überhaupt nicht; der Augenkranke nur zur natürlichen Zeit nicht; der Schielende hat es ganz und gar nicht so (wie es recht ist), und dem die Augen verbunden sind, hat es nur in gewisser Weise nicht. — Auch dies sind leere Schulübungen, die von der Erkenntniss der Dinge nur abziehen, wies die cholastische Philosophie gezeigt hat.

Auch nennt man die Fälle Beraubung, wo einer Sache das, was sie von Natur hat, durch Gewalt entzogen ist.

Zweites Kapitel.

Da nun dergleichen Anfänge [789]) in dem Leblosen und in dem Beseelten, ferner in der Seele überhaupt und in dem vernünftigen Theile der Seele enthalten sind, [790]) so sind offenbar auch die Vermögen theils vernünftige theils unvernünftige. Deshalb sind alle Künste und alle hervorbringenden Wissenschaften Vermögen; denn sie sind für andere Dinge als solche die Anfänge der Veränderung. [791])

---

789) D. h. Anlagen, Fähigkeiten, etwas zu thun oder zu leiden.

790) Nach A. bestehen in dem Menschen eine ernährende, eine empfindende und eine vernünftige Seele, welche zusammen zu der einen menschlichen Seele verbunden sind.

791) Man muss hier die Künste und hervorbringenden Wissenschaften in dem Sinne des A. als die Gegensätze der blos theoretischen Wissenschaften fassen. Man ist jetzt gewöhnt, unter Wissenschaften nur die reine Lehre, abgesondert von dem Wissen derselben durch den einzelnen Menschen zu verstehen; in diesem Sinne ist sie reines Wissen des Seienden und ohne alles Vermögen, auf das Seiende einzuwirken. Allein bei A. haben die nicht rein theoretischen Wissenschaften auch ein Vermögen, hervorzubringen; man muss sie deshalb als die in dem einzelnen Menschen enthaltenen Kenntnisse und Fertigkeiten auffassen, wie sie zur Hervorbringung eines Werkes nöthig sind. Nur in diesem Sinne können sie als Vermögen angesehen werden; sie sind ein Wissen verbunden mit dem Vermögen des einzelnen Menschen, dies Wissen zu verwirklichen. Das Vermögen liegt auch hier, genauer betrachtet, nicht in dem Wissen, sondern in dem Wollen; deshalb erwähnt A. auch neben den Wissenschaften hier noch der Seele; beide vereint bilden erst das vernünftige Vermögen.

Die vernünftigen Vermögen sind alle zugleich Anfänge für das Entgegengesetzte, die unvernünftigen gehen aber nur auf Eines; so das Warme nur auf das Wärmen, die Heilkunst geht dagegen auf das Gesunde und das Kranke. Der Grund davon ist, dass die Wissenschaft ein Begriff ist, und dass derselbe Begriff sowohl die Sache wie die Beraubung offenbart, wenn auch nicht in gleicher Weise; er ist Begriff für Beides, wenn auch mehr für das Seiende. Deshalb müssen solche Wissenschaften Wissenschaften des Entgegengesetzten sein, und zwar sind sie es an sich für das Eine und nicht an sich für das Andere; denn auch der Begriff ist es an sich von dem Einen und nur nebenbei von dem Anderen, indem er durch Verneinung und Wegnahme das Gegentheil offenbart. Die erste Beraubung ist nämlich das Gegentheil, und dieses ist die Wegnahme des Anderen. [792]) Da das Entgegengesetzte nicht an derselben Sache zugleich sein kann, und die Wissenschaft ein vernünftiges Vermögen ist, und die Seele den Anfang der Bewegung enthält, so bewirkt das Gesunde nur Gesundheit und das Wärmende nur Wärme und das

---

[792]) A. behandelt hier das Konträre oder Gegentheilige als ein blos Kontradiktorisches, wo der Gegensatz blos durch die Verneinung des Ersten entsteht. Das Kranke ist aber nicht blos das Kontradiktorische von Gesund, sondern das Konträre; es ist nicht blos Verneinung und Beraubung des Gesunden, sondern selbst ein Positives, wie Nordwind und Südwind. Indem A. jedoch das Kranke nur als Verneinung nimmt, kann er sagen, der Begriff gehe auf Beides, wenngleich zunächst nur auf das Positive (Gesunde) und nur mittelbar (nebenbei, durch Verneinung) auf das Kranke. Alle diese anscheinend so scharfsinnigen Betrachtungen haben merkwürdiger Weise ein und denselben Charakter; sie sind ein fortwährendes Zurückweichen und Abwenden von den Dingen selbst zu den blossen in der Seele bestehenden Beziehungsformen. Damit wird aller Fortschritt in der Erkenntniss des Seienden zu einem blossen monotonen Spiel mit Beziehungsformen verflüchtigt; diese Richtung ist von A. auf die Scholastik übergegangen und bildet ihren wesentlichen Charakter. Deshalb die Auflehnung gegen A. im 17. Jahrhundert, als endlich das Prinzip der Beobachtung durchdrang.

Kältende nur Kälte; aber der Wissende bewirkt Beides; denn der Begriff umfasst, wenn auch nicht in gleicher Weise, Beides und ist in der Seele, welche den Anfang der Bewegung enthält, so dass sie Beides vermöge desselben Anfanges durch Bewegung auf es zu Stande bringt. Deshalb verrichtet das mit Vernunft Vermögende das Gegentheil von dem, was das ohne Vernunft Vermögende vermag; denn es ist in einem Anfange, nämlich in dem Begriffe befasst. [793]) Es erhellt auch, dass in dem Ver-

---

[793]) Die hier behandelte Unterscheidung in vernünftige und unvernünftige Vermögen gehört nicht in die Metaphysik, sondern jene in die Philosophie der Seele und diese in die Philosophie der Natur; deshalb heissen jetzt die letzteren Naturkräfte und blinde Kräfte, während es sehr zweifelhaft ist, ob in der Seele Kräfte als verschieden von dem Begehren und Wollen angenommen werden können; denn das Begehren ist offenbar etwas von der Naturkraft durchaus Verschiedenes. (B. I. 8. Ph. d. W. 64.) Insofern das vernünftige Vermögen nach A. das Vermögen zu Entgegengesetztem ist, enthält es die Freiheit im Gegensatz zur Nothwendigkeit der Naturkräfte. Wenn A. diese Eigenthümlichkeit des vernünftigen Vermögens hier aus der Natur des Begriffes ableitet, so ist dies zwar ganz verfehlt, charakterisirt aber vortrefflich diese Methode des A., welche kein Bedenken trägt, Gesetze in der Natur und in der Seele auch aus reinen Begriffen ohne Beobachtung, also a priori im Sinne Kant's abzuleiten. Genauer betrachtet, ist es indess nur ein Spiel mit den Beziehungsformen; fragt man dagegen die Beobachtung, so zeigt sich, dass die Fähigkeit, das Wissen zur Gestaltung des Seienden in Kunst und Fabrikation zu benutzen, nicht in diesem Wissen, sondern in den seienden Zuständen der Seele enthalten ist. Das Wissen kann nur die Gefühle wecken, und diese wecken das Begehren und Wollen. Diese treiben dann das Denken zur Ueberlegung der Mittel, die die Verwirklichung des begehrten Werkes erfordert, und wenn dies geschehen, weckt das Begehren auch die Kraft des Körpers zur Ausführung. Das Vermögen im Sinne des A. liegt deshalb nur in dem Begehren, nicht in dem Wissen. Deshalb wird auch nicht von einer Freiheit des Wissens, sondern von einer Frei-

mögen, Etwas gut zu verrichten, das Vermögen des Wirkens oder Leidens überhaupt mit befasst ist; aber umgekehrt ist das nicht immer der Fall; das Gut-Verrichten enthält nothwendig das Verrichten überhaupt; aber in dem Verrichten überhaupt liegt noch nicht das Gut-verrichten. [793b])

Drittes Kapitel.

Manche, wie die Megariker, [794]) behaupten, das Vermögen finde nur bei dem Wirkenden statt; wenn Etwas nicht wirke, habe es auch kein Vermögen; so habe der, welcher nicht baue, auch kein Vermögen, zu bauen, sondern nur, wenn der Bauende baue; und ebenso sei es bei Anderem. Indess sind die verkehrten Folgen einer solchen Ansicht leicht einzusehen. [795]) Denn dann wäre

---

heit des Willens gesprochen; selbst der Besitz des reichsten Wissens begründet noch keine Freiheit des Willens, und wenn deshalb in dem Menschen ein Vermögen zu Entgegengesetztem besteht, so liegt es in der Freiheit des Willens, für welchen die Natur des Wissens mit seinen Gegentheilen dabei ohne Bedeutung ist. Schon in dem Leben und in der Jurisprudenz haben die meisten Fälle der Unzurechnungsfähigkeit ihren Grund nur in dem gehemmten Begehren und nicht in dem fehlenden Wissen.

[793b]) Dieser Schluss ist ein neuer Beleg zu der in Erl. 792 gerügten scholastischen Manier, die in diesem Werke vorherrscht.

[794]) Nach des Sokrates Tode bildeten sich aus seinen Anhängern verschiedene Schulen. Euklid von Megara gründete die Schule der Megariker, welche das ethische Prinzip des Sokrates mit Eleatischen Lehren zu verbinden suchten. Die hier von A. erwähnte Behauptung soll von Diodorus Kronos herrühren; nach ihm ist nur das Nothwendige wirklich, und nur das Wirkliche möglich.

[795]) Dennoch ist diese Ansicht jetzt die allgemein in der modernen Naturwissenschaft angenommene; Kraft und Stoff sind danach ewig, und die dem Stoff einwoh-

Jemand, wenn er nicht baute, auch kein Baumeister, und doch ist das „Baumeister sein“ blos das Vermögen, zu bauen. Dasselbe gilt für die anderen Künste. Wenn es nun unmöglich ist, ohne Lernen und Aneignen eine solche Kunst zu besitzen und ebenso, sie nicht zu besitzen, ohne sie einmal abgelegt zu haben (sei es durch Vergessen oder durch eine Krankheit oder durch den Zeitablauf; denn die Kunst selbst geht nicht zu Grunde, sondern besteht immer), so müsste doch nach jener Ansicht der Baumeister, wenn er mit Bauen aufhört, die Kunst nicht besitzen. Aber wenn er dann gleich wieder baut, wie erlangt er sie da wieder?[796]) Auch gälte dann dasselbe bei dem Leblosen; es gäbe dann kein Kaltes und Warmes und Süsses und überhaupt nichts Sinnliches, wenn es nicht wahrgenommen würde, und Jene stimmten sonach mit dem Ausspruch des Protagoras überein.[797]) Aber

---

nende Kraft ruht nie, ist nie ein blosses Vermögen, sondern immer wirksam. Auch Hegel hat in seiner Phänomenologie auf den Widerspruch aufmerksam gemacht, der in „der nicht wirkenden Kraft“ liegt. Ist die Kraft eben nichts als Wirken, so ist sie ohne Wirken nichts; danach ist also das Vermögen, als nicht wirkende Kraft, ein Widerspruch, und die Megariker konnten mit Recht das Sein desselben leugnen. Es ist von grossem Interesse, die Gegenausführungen des A. hier zu verfolgen.

796) Auch hier holt A. seine Gegengründe aus der Sprache herbei; weil man den gelernten Baumeister, auch wenn er nicht baut, dennoch so nennt, deshalb ist auch sachlich das Vermögen da, wenn auch die Wirksamkeit fehlt. Allein dies beweist höchstens, dass das gewöhnliche Vorstellen der Menge die Ansicht des A. theilt, aber nicht, dass sie die wahre ist. Uebrigens versteht man unter Baumeister auch nur den, welcher die nöthigen Kenntnisse zu dem Bauen besitzt; das Vermögen liegt aber, nach Erl. 793 nicht in dem Wissen, sondern in dem Begehren; deshalb kann man das Vermögen (das Begehren) bei dem nicht Bauenden bestreiten und doch anerkennen, dass er die Kenntnisse zum Bauen besitzt, d. h. ein Baumeister sei.

797) Das Süsse wird wahrgenommen, dies ist nach A. seine Wirklichkeit; um aber wahrgenommen zu werden,

der Einzelne hätte dann nicht einmal einen Sinn für Wahrnehmung, so lange er nicht wahrnähme und wirkte. Wenn nun Derjenige blind ist, der das Gesicht nicht hat, obgleich er es von Natur haben und zu dieser Zeit und noch haben sollte, so würden dieselben Menschen während eines Tages mehrmals blind und ebenso auch stumm sein.[798] Wenn ferner das, wo das Vermögen fehlt, nicht werden kann, so wird dann das Nicht-Seiende nicht werden können, und wer daher sagt, dass das in diesem Sinne Unmögliche bestehe, oder sein werde, wird lügen, denn er bezeichnet es als ein Unmögliches.[799] Diese Ansicht

---

muss es das Vermögen dazu nach A. haben; ohnedem ist seine Wahrnehmung, d. h. seine Wirklichkeit unmöglich; mithin es selbst nicht. Die Megariker haben indess schwerlich die Wirklichkeit von der Wahrnehmung abhängig gemacht, und deshalb trifft sie dieser Einwand nicht.

[798] Diese Paradoxie ist nur die Folge der vorgehenden Erschleichung des A., wonach er den Sinn für „die Wahrnehmung dem Vermögen nach" erklärt. Auch hier dreht sich sein Beweis im Kreise. Er hätte erst diesen Satz beweisen sollen, der mit dem *Thema probandum* zusammenfällt. — Man kann sehr wohl den Sinn an sich blos als die stoffliche Bedingung für die Wirksamkeit des Gegenstandes auf die wissende Seele ansehen; das Auge z. B. ist diese Organisation des Stoffes mit seinen blos vegetativen Bewegungen; es ist deshalb als Auge noch kein Vermögen, zu sehen; seine Natur als Sinn wird erst durch das wirkliche Wahrnehmen; vorher ist kein Vermögen da, sondern es ist nur möglich, dass gesehen werde, d. h. in dem Bau des Auges ist nichts enthalten, was einen Widerspruch mit den Gesetzen der Lichtfortpflanzung enthält. — Hieraus ergiebt sich, dass allen diesen Deduktionen für das vorgängige Dasein von Vermögen die Verwechslung der sogenannten Kraft in Ruhe mit der blossen Beziehungsform des Möglichen zu Grunde liegt; nur dadurch erhalten sie den Schein eines Beweises. Es ist gerade der Fehler des gewöhnlichen Vorstellens und des A., dass diese blos im Denken bestehende Möglichkeit für ein seiendes Vermögen genommen wird.

[799] Hier tritt die zu Erl. 798 gerügte Verwechslung des Möglichen mit Vermögen offenbar zu Tage.

hebt daher jede Bewegung und jedes Werden auf; das Stehende muss dann immer stehen und das Sitzende immer sitzen; jenes kann weder sich setzen, noch dieses aufstehen; denn was kein Vermögen zum Aufstehen hat, kann unmöglich aufstehen.[800]) Ist dies also unmöglich, so sind offenbar Vermögen und Wirklichkeit verschieden, und jene Ansicht, die beide identisch setzt, wirft damit kein Geringes über den Haufen.[801]) Es geht also an, dass das „Zu-sein-Vermögende" doch nicht ist, und dass das „Nicht-zu-sein-Vermögende" doch ist, und ähnlich braucht in Bezug auf die anderen Kategorien das zu Gehen-Vermögende nicht wirklich zu gehen, und das zum Nichtgehen-Vermögende kann dennoch gehen. Es ist also dasjenige vermögend, dem, wenn die Wirksamkeit, zu der es das Vermögen hat, eintritt, es nicht unmöglich ist.[802]) Wenn also Etwas vermögend ist, zu sitzen, und es geht

---

800) Auch dieser Grund dreht sich offenbar im Kreise; A. bleibt immer dabei, dass ohne vorgängiges Vermögen nichts wirklich werden könne; darauf stützt er seine Widerlegung; allein dies ist gerade der Satz, den die Gegner leugnen.

801) Diese Beweisführung des A. ist deshalb so interessant, weil sie zeigt, wie leicht A. sich dergleichen macht, und wie er sich so häufig auf die Sprachformen stützt und diese Formen für zureichende Beweismittel für die Sache selbst erachtet. An solchen Beweisen, die schon Plato und die Sophisten in ähnlicher Weise führten, kann man sehen, wie sich die, durch die ganze griechische Philosophie gehende Ansicht gebildet hat, das man Vieles und das Wichtigste in dem Seienden durch blosses Denken, ohne vorgehende Beobachtung und Wahrnehmung erkennen könne. Diese Ansicht hat es wesentlich verschuldet, dass das ganze Mittelalter in diesen Spinneweben des blossen Denkens hängen blieb und die Beobachtung des Seienden verabsäumte. Erst die grossen Entdeckungen, welche im 15. bis 17. Jahrhundert meist durch Zufall geschahen, brachten die grossen Männer jener Zeit, Galiläi, Gassendi, Keppler u. s. w. auf den richtigen Weg, den dann Baco auch philosophisch zu begründen versuchte.

802) Hier ist die Verwechslung des „Vermögens" mit

an, sich zu setzen, so ist dies Sitzen nicht unmöglich, wenn die Gelegenheit, zu sitzen, da ist; und dasselbe gilt, wenn Etwas vermögend ist, bewegt zu werden oder zu bewegen, oder gestellt zu werden oder zu stellen, oder zu sein oder zu werden, oder nicht zu sein oder nicht zu werden. Das Wort Wirklichkeit, welches für die Verwirklichung des Zieles gebildet worden und dann auf das Uebrige übertragen worden, ist hauptsächlich aus den Bewegungen hervorgegangen, da die Bewegung vorzüglich eine Wirklichkeit zu sein scheint. Deshalb theilt man dem Nicht-Seienden keine Bewegung zu, wohl aber andere Bezeichnungen; so ist das Nicht-Seiende ein Vorgestelltes und Begehrtes, aber kein Bewegtes; und zwar deshalb, weil das, was noch nicht wirklich ist, doch wirklich werden kann; denn manches Nicht-Seiende ist doch dem Vermögen nach; man sagt aber, dass es nicht ist, weil es nicht in Wirklichkeit ist. [803])

Viertes Kapitel.

Wenn nun, wie gesagt, etwas möglich ist, insofern ihm das Wirkliche nachfolgt, so kann man offenbar nicht sagen, dass etwas zwar möglich sei, aber nicht sein werde;

„Möglich" wieder offenbar; das Vermögen wird als das, was nicht unmöglich ist, definirt, d. h. als das Mögliche.

[803]) Unzweifelhaft ist das Nicht-Seiende ein Mögliches, wenn es keinen Widerspruch in seiner Vorstellung enthält; aber deshalb ist es noch kein seiendes Vermögen. — Man sieht, dies ganze Kapitel dreht in seinen Beweisen sich im Kreise. Die aus der Einheit, namentlich aus der Einheit der Seele herzunehmenden Gründe für ruhende Kräfte oder Vermögen, benutzt A. nicht, obgleich sie allein zu einer tieferen Begründung dieser Annahme geeignet sind. Dies enthielte schon ein Beobachten des Seienden, während A. hier mit a priori Beweisen fortzukommen meint. Man sehe die Erläuterungen zu Kant's Anthropologie B. XX., S. 37.

denn das Unmögliche würde damit verschwinden; z. B. wenn Jemand sagte, es sei möglich, dass die Diagonale messbar sei, aber sie werde nicht gemessen werden; indem er ausführte, dies sei nicht unmöglich, weil es sehr wohl angehe, dass etwas zwar möglich sei oder möglich werde, aber nicht wirklich sei oder werde. Allein aus dem oben Festgestellten ergiebt sich, dass es keine Unmöglichkeit enthält, wenn ich annehme, dass etwas Nichtseiendes, aber Mögliches, sei oder werde; wohl aber würde nach jener Behauptung eine Unmöglichkeit eintreten, da es unmöglich ist, dass die Diagonale messbar ist. [804]) Das Un-

---

[804]) Auch hier ergeht sich A. in scholastischen Spielereien, die überdem Unwahres enthalten und durch ihre schwerfällige und doch zu kurze Darstellung nur geeignet sind, das Denken zu verwirren. — Das Mögliche kann wirklich werden, aber es liegt in ihm keine Nothwendigkeit, dass es wirklich werde. Aus der Wirklichkeit folgt die Möglichkeit, aber nicht umgekehrt folgt aus der Möglichkeit die Wirklichkeit. Diese Sätze, welche aus den betreffenden Begriffen sich unmittelbar ergeben, hat A. in den vorgehenden Kapiteln selbst anerkannt; in diesem Kapitel beginnt er dagegen mit dem Satze: „Möglich ist etwas, insofern das Wirklich-sein ihm nachfolgt.“ Dies ist höchst zweideutig, da man es leicht so verstehen kann, dass dem Möglichen seine Verwirklichung folgen müsse, zumal die ganze weitere Ausführung diese Auffassung unterstützt. Wird das, was A. gleich darauf als die Meinung seiner Gegner anführt, so verstanden, dass diese Gegner sagen: Aus dem Möglich-sein folgt nicht das Wirklich-sein, so haben sie vollkommen Recht. Man kann jedoch nicht annehmen, dass A. einen solchen Satz habe bestreiten wollen; das, was er bekämpft, ist also wohl die Behauptung, dass etwas zwar möglich sein, aber doch niemals wirklich werden könne. Dieses Niemals ist dann wieder zweideutig; es kann blos das thatsächliche Nichtsein in aller folgenden Zeit bedeuten; es kann aber auch als die Unmöglichkeit verstanden werden, und so nimmt es A.; was niemals werden kann, ist ihm unmöglich, und so gelangt er allerdings dahin, dass jene Ansicht der Gegner so viel sage als: „Das Mögliche ist das Unmögliche.“ Allein einen solchen plumpen Wider-

wahre und das Unmögliche sind nicht dasselbe; z. B. dass du jetzt stehst, ist unwahr, aber nicht unmöglich. Auch erhellt, vorausgesetzt, dass, wenn A ist, nothwendig auch B ist, dass, wenn das Sein von A möglich ist, das Sein

---

spruch haben die Gegner sicherlich nicht in Gedanken gehabt. Offenbar haben die Gegner sagen wollen: Daraus, dass etwas bisher noch nicht wirklich geworden ist, folgt noch nicht, dass es unmöglich ist; es kann trotzdem möglich sein; so folgt daraus, dass bis jetzt die Messbarkeit der Diagonale durch die Seitenlinien nicht entdeckt worden ist, noch nicht, dass diese Entdeckung nie eintreten werde; oder dass diese Messbarkeit unmöglich sei. Offenbar ist dieser Satz durchaus richtig; A. widerlegt ihn auch nicht; sondern er verdreht den Satz und sagt: Die Messbarkeit der Diagonale ist von Haus aus unmöglich; wenn nun die Gegner sie für möglich erklären, so kann sie auch wirklich werden, also ergäbe sich, dass ein Unmögliches wirklich würde. Allein diese Unmöglichkeit der Messbarkeit ist gerade die Frage; die Gegner bestreiten nur, dass diese Unmöglichkeit schon daraus folge, dass bisher diese Messbarkeit sich nicht verwirklicht habe; A. dagegen sagt: Die Messbarkeit ist von Anfang ab unmöglich, und deshalb hat sie sich auch nicht verwirklicht. Gerade die Frage: Was beweist die Unmöglichkeit von etwas? welche die Gegner aufstellen, lässt A. bei Seite; Jene sagen: Aus dem Nicht-wirklich-sein folgt nicht die Unmöglichkeit, oder: Mit dem Nicht-wirklich-sein verträgt sich die Möglichkeit; A. sagt: Aus der Unmöglichkeit folgt das Nicht-wirklich-sein, folglich ist das Unmögliche (die Messbarkeit) kein Mögliches (wie die Gegner behaupten). Man sieht, dass A. gar nicht auf die Frage der Gegner eingeht; während Jene sagen: Aus dem Nichtsein folgt nicht die Unmöglichkeit, sagt A.: Aus der Unmöglichkeit folgt aber das Nichtsein. Dieser Satz verträgt sich offenbar mit jenem und kann also nicht als Widerlegung benutzt werden. A. hätte sagen sollen: Ja, die Gegner haben Recht; aus dem Nichtsein folgt nicht die Unmöglichkeit der Messbarkeit der Diagonale; aber sie folgt aus dem Widerspruch mit anderen feststehenden Lehrsätzen der Geometrie, und deshalb kann sie nie wirklich werden.

von B ebenfalls möglich sein muss; denn ohnedem könnte B auch unmöglich sein. Nun setze man das A als möglich; wegen dieser Möglichkeit des A würde, wenn AB als wirklich gesetzt würde, nichts Unmögliches in diesem AB enthalten sein, denn B muss sein, wenn A ist; allein dies war als unmöglich angenommen worden.[805]) Nun setze man aber das B als unmöglich. Ist nun das B unmöglich, so muss es auch A sein;[806]) allein das A war als möglich gesetzt worden; folglich ist es auch das B. Verhält es sich also so, dass mit dem Sein von A auch nothwendig B sein muss, so muss auch, wenn A möglich ist, B ebenfalls möglich sein. Wenn sich A und B so verhalten, und das B nicht so möglich wäre, so könnte sich auch A und B nicht so verhalten, wie gesetzt worden ist. Auch folgt, wenn mit der Möglichkeit von A

---

805) A. will beweisen, dass, wenn eine nothwendige Verbindung zwischen zwei wirklichen Dingen bestehe, sie auch für diese Dinge als mögliche bestehe. Denn, sagt er, folgt aus der Möglichkeit von A nicht die Möglichkeit von B, so könnte B dann auch als unmöglich angenommen werden; allein wird das mögliche A ein wirkliches A, so ist auch B (AB) wirklich, während doch B als unmöglich angenommen werden konnte. Dies ist der Sinn. Der apagogische Beweis des A. ist aber falsch; denn nur wenn die Unmöglichkeit von B feststände, wäre der Schluss *ad absurdum* richtig; dies ist aber nicht der Fall; wenn nach der Gegner Ansicht nur die Folge der Möglichkeit von B bezweifelt wird, so muss deshalb B noch nicht unmöglich sein; möglich und unmöglich sind keine kontradiktorische Gegensätze.

806) Auch dieser Schluss ist unzulässig; das Sein von A ist nothwendig mit dem Sein von B verknüpft; dies ist die feststehende Annahme; daraus folgt nicht, dass, wenn B nicht ist, auch A nicht ist (z. B.: wenn es unter 0 Grad kalt ist, friert das Wasser; allein wenn das Wasser nicht friert, so fehlt nicht nothwendig die Kälte, sondern es kann die Bewegung des Wassers trotz der Kälte das Frieren hindern); also folgt auch aus der Unmöglichkeit von B nicht die Unmöglichkeit von A. (Es könnte sehr wohl sein, dass das Wasser überhaupt nicht gefriert, und doch könnte Kälte sein.)

auch die Möglichkeit von B nothwendig verbunden ist, dass mit dem Sein von A auch das Sein von B verbunden sein muss; denn diese nothwendige Verbindung der Möglichkeit von B mit der Möglichkeit von A bedeutet, dass wenn A sich verwirklicht, wie und zur Zeit, und wo es möglich ist, auch B dann ebenso wirklich sein muss. [807])

Fünftes Kapitel.

Von den Vermögen sind manche angeboren, wie die der Sinne, manche durch Gewöhnung erworben, wie das Flötenblasen, und manche erlernt, wie die künstlerischen Fertigkeiten. [808]) Die, welche auf Gewöhnung oder auf

---

[807]) Dieser Grund ist keiner, sondern wiederholt nur das *thema probandum*. Dass, wenn mögliche Dinge mit einander nothwendig verknüpft sind, dies auch für diese Dinge als wirkliche gelte, ist schwer zu beweisen; vorzüglich deshalb, weil eine nothwendige Verknüpfung bei blos möglichen Dingen als Widerspruch erscheint. Jedenfalls sind solche Sätze eine leere Spielerei der Schule. Denn die in der Natur und in dem Geistigen geltenden Gesetze können nur aus der Beobachtung des Einzelnen, d. h. des Wirklichen, entnommen werden; es kann also der Fall gar nicht praktisch werden, dass man die gesetzliche Verbindung zweier Dinge zunächst als blos möglicher ermittelt hätte, und dann von da aus auf das Gesetz in der Wirklichkeit schliessen wollte. — Dieses ganze Kapitel ist ein neuer Beleg für die Neigung des A., die Beobachtung zu verlassen und sich und seine Leser mit den Spinneweben des Denkens und Beziehens zu unterhalten.

[808]) Solche Sätze dienen bei A. wesentlich, seiner Metaphysik den Inhalt zu verschaffen; an sie knüpft er die weitere Untersuchung. Dennoch sind solche Sätze rein aus der Erfahrung entlehnt, und meist aus einer rohen und oberflächlichen Erfahrung. Dies zeigt, wie es durchaus falsch ist, wenn man meint, die Metaphysik des A.

Denken beruhen, kann man nur durch vorgängige Thätigkeit erlangen, was bei den angeborenen und bei den Vermögen, etwas zu erleiden, nicht nöthig ist. Das Vermögende ist nun ein einzelnes Vermögendes, was nach Zeit und Art und nach den übrigen zur Definition gehörigen Bestimmungen vermögend ist. Ein Theil des Vermögenden ist es mit Vernunft und kann vernünftig bewegen; ein anderer Theil ist ohne Vernunft, und seine Vermögen sind unvernünftig. Jene müssen nothwendig in einem Beseelten sein; diese können in Beseelten und Unbeseelten sein. Diese letzteren müssen, wenn sie als wirkende und leidende Vermögen zusammenkommen, die einen wirken, die anderen leiden; bei den vernünftigen Vermögen ist dies aber nicht nothwendig; denn jene bewirken sämmtlich nur Eines; diese dagegen Entgegengesetztes, so dass Eines zugleich das Entgegengesetzte bewirken wird.[809]) Da dies aber nicht möglich ist, so muss etwas Anderes als das Herrschende bestehen, was ich die Begierde und den Vorsatz nenne.[810]) Was der Mensch von den beiden

---

sei nicht auf Wahrnehmung, sondern blos auf das reine Denken als Grundlage aufgebaut. Wie oberflächlich hierbei die Erfahrung behandelt wird, zeigt der Gegensatz hier von Gewohnheit und Lernen; auch Letzteres kann der Gewohnheit, d. h. der Uebung, nicht entbehren, und umgekehrt würde ein Flötenvirtuose sich mit Recht beschweren, wenn man ihn nicht als einen Künstler ansehen wollte, sondern als einen solchen, der sein Geschäft ohne geistige Thätigkeit, rein durch Gewohnheit, wie das Gehen und Kauen betriebe.

[809]) Auch hier ist die Bemerkung zu Erl. 808 zu wiederholen. A. stellt hier eine Reihe von Gesetzen aus der Erfahrung auf, ohne ihre Ableitung nur im Mindesten näher zu begründen; er verfährt hier flüchtiger wie jeder heutige Anfänger in der Naturforschung.

[810]) Es sind dies die Gegensätze der Sinnlichkeit und der Vernunft. Nach anderen Stellen ist bei A. das Begehren die Gattung, welches entweder durch die Sinne oder durch die Phantasie und das Denken bestimmt wird. Diese Auffassung hat sich durch das ganze Mittelalter bis in die neueste Zeit erhalten. Auch bei Fichte und Hegel kann das Denken unmittelbar den Willen und das

Entgegengesetzten am meisten begehrt, das wird er thun, wenn er das Vermögen hat und dem Leidenden nahe ist. Deshalb muss jedes vernünftige Vermögen das thun, worauf das Begehren geht, wenn es das Vermögen dazu hat, und in dem Maasse, wie es dasselbe hat, wenn das Leidende gegenwärtig und so beschaffen ist, wie das Wirken es erfordert; ohnedem knnn jenes nicht wirken. Dass von aussen her nichts hindernd entgegentrete, braucht nicht mit ausgesprochen zu werden; denn das Vermögen ist eben nur Vermögen, zu wirken, und zwar nicht schlechthin, sondern nach den Umständen, worin auch die äusseren Hindernisse mit einbegriffen sind. Damit werden weitere, in die Definition aufzunehmende Bestimmungen überflüssig. Deshalb kann man, wenn man auch Zweierlei oder Entgegengesetztes verlangt oder begehrt, es doch nicht thun; denn das Vermögen verhält sich nicht so, und es ist kein Vermögen, Mehreres zugleich zu thun, sondern es thut nur das, wozu es unter den gegebenen Umständen vermögend ist. [811])

Handeln bestimmen. Solche Ansichten sind nur die Folge nächlässiger Beobachtung; die genaue Beobachtung lehrt, dass das Denken allein den Willen nie bestimmt, sondern immer nur mit Hülfe hinzutretender Gefühle (B. XI. 4). Diese Gefühle sind entweder die der Lust und des Schmerzes oder die der Achtung. Das Denken steht in dem Dienste beider Arten.

[811]) Diese Stelle ist insofern interessant, als sie die Freiheit des Willens berührt. Bekanntlich ist diese Frage in der alten Philosophie wenig erörtert; bei der Mehrzahl der alten Philosophen gilt die Freiheit des Willens als selbstverständlich, und selbst wo Zweifel dagegen erhoben werden, werden sie weder gründlich erörtert, noch die grossen, daraus sich ergebenden Folgen dargelegt. A. gehört mit seinem Lehrer Plato zu Denen, welche die Wahlfreiheit annehmen; deshalb bezeichnet er das daraus hervorgehende Handeln auch als aus Wahl (προαιρεσις) hervorgegangen. — Dem entgegen kann diese Stelle so aufgefasst werden, als solle die Freiheit des Willens geleugnet werden. Indess würde man damit die Meinung des A. missverstehen. A. sagt hier nur, dass zwischen dem Begehren und der Handlung eine nothwendige Ver-

Sechstes Kapitel.

Nach dieser Auseinandersetzung über den Begriff des Vermögens im Sinne eines Bewegenden wende ich mich zur Erörterung dessen, was die Wirklichkeit ist, und von welcher Beschaffenheit sie ist. Es wird bei dieser Untersuchung sich zugleich herausstellen, dass man „vermögend“ nicht blos das nennt, was Anderes bewegen oder von Anderem bewegt werden kann, sei es schlechthin oder in einer bestimmten Weise, sondern dass man das „Vermögend“ noch in einem anderen Sinne gebraucht, weshalb auch dies bei unserer Untersuchung erwähnt worden ist. Dagegen ist die Wirklichkeit das Dasein der Sache nicht blos so, wie man sagt, dem Vermögen nach. Man sagt, etwas sei blos dem Vermögen nach, z. B. der Hermes in dem Holzblock und die Hälfte in dem Ganzen, weil sie daraus entnommen werden können; ebenso heisst Jemand ein Wissender, auch wenn er nicht gerade nachdenkt, aber doch das Vermögen dazu hat; ein anderes Seiende ist es aber der Wirklichkeit nach. Wie ich dies meine, wird durch Induktion an Einzelnem deutlich werden, und man braucht nicht von Jedem die Begriffsbestimmung zu suchen, sondern man kann das Aehnliche mit in Betracht nehmen. Das Wirkliche verhält sich also zum Vermögenden wie der Bauende zu dem Baukünstler und wie der Wachende zu dem Schlafenden und wie der Sehende zu Dem, der die Augen geschlossen hat, aber sehen kann, und wie das aus dem Stoff Gesonderte zu dem Stoffe, und wie das Bearbeitete zu dem Unbearbeiteten. Von diesen Gegensätzen soll das eine Glied als

---

knüpfung bestehe; was der Mensch ernstlich begehrt oder will, das thut er auch; allein A. will damit nicht auch den Willen oder den Entschluss selbst unter die Nothwendigkeit stellen. „Was der Mensch am stärksten will, das wird er thun,“ sagt A.; aber dass auch sein Wollen unter der Nothwendigkeit stehe, sagt er nicht. (Man sehe B. XI. 82.) Deshalb hat diese Stelle nicht die Bedeutung für die Frage der Freiheit des Willens, welche man auf den ersten Schein darin finden könnte.

die hiernach bestimmte Wirklichkeit gelten, das andere als das Vermögen.[812]) Das Wort „Wirklichkeit“ wird also nicht immer in demselben Sinne gebraucht, sondern

---

[812]) Dies ist der erste Begriff des Wirklichen, den A. bietet. Er stimmt mit dem überein, was man im Leben unter „wirklich“ versteht. Es ist einfach der Gegensatz des Seins und Wissens, wie er in B. I. 6, 66 dargelegt worden ist. Da nach der dortigen Ausführung das Sein oder die Seinsform allein, gegenüber dem Inhalte des Seienden, in das Wissen nicht mit eingeht, so ist das Sein für das Wissen nur ein Negatives; es ist das Nicht-Wissbare oder das „Nicht-mit-in-das-Wissen-Uebergehende“. Deshalb allein behält das Seiende seine Festigkeit gegen das Wissen; ginge mit dem Inhalte auch die Seinsform über, so verlöre sich das Seiende vollständig in das Wissen; beide flössen ganz in einander über, der Gegensatz eines Seienden wäre für das Wissen nicht vorhanden. Indem also die Seinsform in das Wissen nicht eingeht, erhellt auch, dass ihre positive Natur dem Wissen unerreichbar ist. Deshalb kann das Sein nicht definirt werden, und daher erklärt es sich auch, dass A. hier die Definition desselben ablehnt und sich auf Beispiele beschränkt, wobei seine Rechtfertigung allerdings völlig ungenügend ist. Das Wissen kann von dem Sein nicht mehr wissen, als dass es nicht in das Wissen eingeht; deshalb wird dieses Sein mehr empfunden als gewusst; deshalb kann dieses Sein nicht von dem Denken, sondern nur von dem Wahrnehmen bemerkt werden. Indem das Wahrnehmen allein jener Vorgang ist, welcher den Inhalt des Seienden in das Wissen überfliessen macht, kann auch bei ihm allein der Widerstand empfunden werden, vermöge dessen die Seinsform diesem Uebergehen widersteht. In diesem Widerstande, der in dem Wahrnehmen gefühlt wird, und der deshalb das Wahrnehmen zu einer besonderen Wissensart macht, liegt überhaupt das Eigenthümliche des Wahrnehmens als besonderer Wissensart; sie giebt deshalb allein die Auskunft, dass der durch sie in das Wissen eintretende Inhalt aus einem Anderen herkommt, und der Begriff des Seins kann deshalb nur durch Wahrnehmen vermittelt werden. Hätte der Mensch nur das Denken und nicht auch das Wahrnehmen, so wäre der Begriff des

auch da, wo nur das Verhältniss ein gleiches ist, wie Dies in Diesem und Dies zu Diesem, so Jenes in Jenem und Jenes zu Jenem. Manches Wirkliche verhält sich wie Bewegung zu dem Vermögen; anderes wie das einzelne Ding zu dem Stoffe.[813]) In einem anderen Sinne wird das Unendliche, das Leere und Aehnliches als ein dem Vermögen und der Wirklichkeit nach Seiendes bei vielen Dingen gebraucht; anders wie z. B. bei dem Sehenden, Gehenden und dem Gesehenen; denn dergleichen kann einfach einmal wirklich werden; so ist das Gesehene wirklich, weil es gesehen wird, und möglich, weil es gesehen

---

Seins, einschliesslich seines eigenen Seins, ihm unerreichbar; das Denken könnte einen reichen Inhalt haben, aber es würde nie zu der Vorstellung eines solchen ausser ihm seienden Inhaltes gelangen.

Für A. sind diese Ansichten noch eine *terra incognita*, weil bei ihm auch das Denken unmittelbar das Seiende erreichen kann, und zwar gerade das Seiende, welches für A. das höchste ist. Deshalb ist A. zur Annahme verschiedener Arten des Seins genöthigt, was sein System verwirrt. Dabei ist es ein Leichtes, nachzuweisen, dass das, was ihm als das von dem Denken unmittelbar erfasste höchste Sein gilt, nichts ist als ein Gemisch von Bestimmungen, die dem Wahrnehmen entlehnt sind mit blossen Beziehungsformen des Denkens.

[813]) A. bezeichnet mit Wirklichkeit nicht blos das Sein in dem zu Erl. 812 dargelegten Sinne, also das wirkliche (wahrgenommene) Sein, sondern auch andere, blos ähnliche Verhältnisse; so namentlich die Bewegung als Wirkliches zu der blossen Kraft ohne Aeusserung als Möglichem. Dieser Begriff ist bereits früher zu Erl. 460 erörtert worden. Wenn ferner der Stoff als das Mögliche gegenüber dem konkreten Gegenstande als dem Wirklichen gilt, so ist zwar der Stoff an sich, d. h. ohne Beziehung, ebenfalls ein Wirkliches; aber gegenüber dem konkreten Gegenstande, der aus diesem Stoffe wird, ist der Stoff dieser Gegenstand nur der Möglichkeit nach. Man darf deshalb den Stoff nicht abstrakt als das Mögliche fassen. Dies wäre unverständlich; er ist nur das Mögliche des aus ihm werdenden Konkreten; so ist der Marmor die Bildsäule dem Vermögen nach.

werden kann; dagegen ist das Unendliche dem Vermögen nach nicht so, dass es als ein Besonderes wirklich werden könnte; dies geschieht nur durch das Denken; denn nur dadurch, dass das Theilen ohne Ende fortgeht, beweist man, dass das Unendliche dem Vermögen nach eine solche Wirklichkeit hat; aber durch ein getrenntes Dasein geht dies nicht an.[814])

Von den Handlungen, die eine Grenze haben, ist keine Zweck, sondern sie gehen nur auf einen Zweck; so ist die Magerkeit Zweck des sich Abmagerns; das sich Abmagernde ist dabei in Bewegung und ist nicht das, weshalb die Bewegung erfolgt; das Abmagern ist deshalb keine That, wenigstens keine vollendete; es ist nicht der Zweck, sondern die Magerkeit ist der Zweck und die That. Eine solche That ist es dagegen, wenn ich z. B. sage: Er sieht, oder: Er überlegt, oder: Er denkt, oder:

---

[814]) A. bemerkt richtig, dass das Unendliche als Mögliches nicht in gleicher Weise wirklich werden kann, wie das Gesehene dem Vermögen nach. Die richtige Folgerung wäre deshalb gewesen, dass das Unendliche überhaupt nicht wirklich werden könne oder kein Sein habe, sondern nur eine Beziehungsform im Denken sei, die sich aus dem Nicht, als der Verneinung der Grenze, entwickele. Allein in Folge seines falschen und zu weiten Begriffes vom Sein zieht A. diese Folgerung nicht, sondern theilt auch dem Unendlichen eine Wirklichkeit, aber anderer Art, mit, nämlich eine solche, die nur im Denken durch ein ohne Ende fortgehendes Theilen sich verwirklicht. Dies ist aber gerade das, was kein Wirkliches ist, weil es im Denken nie vollendet, d. h. verwirklicht werden kann. So zeigt sich, dass A. in der Sache mit der realistischen Auffassung des Unendlichen übereinstimmt, und dass der Unterschied nur in den Worten liegt. — Das Theilen bezeichnet übrigens hier nur das Unendlich-Kleine; zur Vollständigkeit hätte A. auch das Vermehren ohne Ende erwähnen sollen. — Das Leere stellt hier A. dem Unendlichen in dieser Beziehung gleich, weil es nach A. kein für sich getrennt bestehendes Leere giebt, wie er in seiner Physik Buch 4, Kap. 6 u. f. ausführt. Deshalb hat auch das Leere bei A. wie das Unendliche seine Wirklichkeit nur im Denken.

Er hat gedacht; aber nicht, wenn ich sage: Er lernt, oder: Er hat gelernt, oder: Er genest oder ist genesen. Dagegen ist es eine That, wenn ich sage: Er lebt angemessen, oder: Er hat angemessen gelebt; auch: Er ist glücklich, oder: Er ist glücklich gewesen. Wäre dies nicht der Fall, so müsste er einmal damit aufhören, wie bei dem Abmagern; dies ist aber hier nicht der Fall; er lebt vielmehr und hat gelebt. Dergleichen nennt man theils Bewegungen, theils Wirksamkeiten. Jede Bewegung ist ohne Ziel in sich; so die Abmagerung, das Lernen, das Gehen, das Hausbauen; dies sind Bewegungen, und sie haben kein Ziel in sich; denn man kann nicht zugleich gehen und gegangen sein, ein Haus bauen und gebaut haben, werden und geworden sein, bewegt werden und bewegt haben; denn das Bewegende ist von dem Bewegten verschieden. Dagegen sieht derselbe Mensch etwas und hat es zugleich gesehen, und ebenso denkt er und hat dasselbe zugleich gedacht. Dies nenne ich eine Wirksamkeit, jenes aber eine Bewegung. [815])

---

[815]) Dieser Abschnitt ist ausserordentlich dunkel, weil die Gedanken theils zu schwerfällig, theils zu kurz vorgetragen werden. A. theilt hier die Wirklichkeit in zwei Arten, in Bewegung und in Wirksamkeit. Die erste hat den Zweck nicht in sich selbst, ist blosses Mittel, sie hört deshalb auf, wenn der Zweck erreicht ist, und sie hat deshalb ein Ende, eine Grenze. Dagegen hat die That den Zweck in sich selbst; sie geht deshalb ohne Aufhören fort; die Thätigkeit selbst ist hier der Zweck; deshalb fallen bei ihr Thätigkeit und Zweck, oder Gegenwart und Vergangenheit der betreffenden Thätigkeit in Eins zusammen; z. B.: er hat angemessen gelebt und er lebt angemessen, er hat gedacht und er denkt, sind hier dasselbe; sie sind nicht wie Mittel und Zweck verschieden. Man sieht hieraus, dass es sich hier gar nicht um Möglichkeit und Wirklichkeit handelt, sondern um die Begriffe von Mittel und Zweck, die gar nicht hierher, sondern zur Kategorie der Ursachlichkeit gehören. Ferner übersieht A., dass vermöge der Leerheit dieser Beziehungen etwas in einer Hinsicht Mittel, in anderer Zweck sein kann. Deshalb ist das Denken oft nur Mittel und wird verlassen, wenn der Zweck erreicht ist; der Dichter dichtet z. B.

Was und welcher Art das Wirkliche ist, wird sich aus dem Vorstehenden ergeben haben.

Siebentes Kapitel.

Es ist noch zu bestimmen, wann etwas dem Vermögen nach ist, und wann nicht; denn es ist es nicht zu jeder Zeit. Ist z. B. die Erde schon ein Mensch dem Vermögen nach oder nicht? Doch wohl nur erst dann, wenn sie Samen geworden ist, und auch dann wohl noch nicht. Ebenso wird nicht Alles durch die Arzeneikunst und ebenso nicht Alles durch Zufall gesund, sondern es besteht etwas, was vermögend ist, und dies ist das Gesunde dem Ver-

---

nicht ununterbrochen; der Feldherr denkt nicht ohne Aufhören an seinen Krieg; ebenso ist das Sehen nicht immer Zweck, sondern oft nur Mittel. Umgekehrt kann das Lernen als solches ein Genuss sein oder eine Pflicht, und es hat dann seinen Zweck in sich selbst. Man sieht hieraus, dass A. diese Beispiele schlecht gewählt hat, und dass sie die Sache verdunkeln, statt zu erhellen. — Wenn am Schluss A. sagt: der Mensch sieht etwas und hat es zugleich gesehen, denkt es und hat es zugleich gedacht, so soll damit das Vergangene nicht zu einem Gegenwärtigen gemacht und ein Widerspruch hier eingeführt werden, sondern A. will damit nur andeuten, dass hier bei der stetigen Fortdauer des in der Wirksamkeit liegenden Zweckes das Vergangene dieser Wirksamkeit sich von dem Gegenwärtigen derselben nicht wie Mittel und Zweck unterscheidet, sondern dass Beides ein und dasselbe, d. h. die stete Fortdauer der sich verwirklichenden zweckmässigen Thätigkeit ist.

Die ganze Stelle fehlt übrigens in mehreren Handschriften; auch Alexander kennt sie nicht, und bei ihrem nicht hierher gehörenden Inhalt mag sie aus einem anderen Werke des A. von Späteren hier eingeschoben worden sein.

mögen nach.[816]) Das Kennzeichen des aus einem Möglichen in ein Wirkliches durch Denken Umgewandelten ist, dass es sich durch das blosse Wollen verwirklicht, ohne dass etwas von aussen es hindert; bei dem Gesundwerdenden ist das Kennzeichen, dass nichts in ihm selbst das Gesundwerden hindert.[817]) Ebenso heisst nur das ein Haus dem Vermögen nach, aus dem ohne Hinderniss in ihm und in dem Stoffe ein Haus werden kann, ohne dass noch etwas dazu zu kommen oder davon fortgeschafft oder daran geändert zu werden braucht. Ebenso verhält es sich mit allem Uebrigen, was seine Entstehung von ausserhalb empfängt, und bei demjenigen, was seine Entstehung in sich selbst hat, sofern von aussen nichts hindernd in den Weg tritt. Deshalb ist der Same noch nicht der Mensch dem Vermögen nach; denn er muss in etwas Anderes eintreten und sich verändern. Was schon durch seinen eigenen Anfang ein solches ist, das ist es dem Vermögen nach; jener bedarf aber noch eines Anderen als Anfanges. So ist die Erde noch nicht die Bildsäule dem Vermögen nach; denn sie muss sich erst verändern und Erz werden. Das Besprochene scheint mehr ein Derartiges als ein Dieses zu sein;[818]) so ist die Kiste nicht Holz, sondern hölzern, und das Holz ist keine Erde, sondern erdig. Wenn nun wiederum die Erde in dieser Weise nicht ein Bestimmtes, sondern ein Derartiges ist, so ist wieder ein dem Vermögen nach Seiendes für sie das Vorgehende. So ist z. B. die Kiste weder erdig noch

---

[816]) Die Arzeneikunst und der Zufall sind blos das Wirkende, was noch einer Unterlage bedarf, an der sie ihre Wirksamkeit äussern können; dies ist das Gesunde dem Vermögen nach oder der Mensch als Stoff.

[817]) Die folgenden Beispiele erläutern diese Begriffe; deshalb ist der Mensch nur dann ein gesunder dem Vermögen nach, wenn er nicht schon den Keim einer Krankheit in sich hat, der das Gesundwerden hindert. Beim Denken kann dieses Hinderniss nur von aussen kommen.

[818]) D. h. das, was als Mögliches ein Dieses ist, z. B. das Stück Holz bleibt, wenn es wirklich (eine Kiste) geworden ist, nicht mehr ein Dieses, sondern wird ein Derartiges; aus Holz wird es hölzern. Es ist dies wieder eine nichtssagende Betrachtung der Sprachformen.

Erde, sondern hölzern; das Holz ist dem Vermögen nach die Kiste und der Stoff der Kiste, und zwar ist das Holz schlechthin der Stoff zu dieser bestimmten Kiste. Gelangt man hierbei zu etwas Erstem, was nicht mehr nach einem Anderen derartig benannt wird, so ist dies ein Urstoff. Ist z. B. die Erde luftig, und die Luft nicht das Feuer, sondern feurig, so ist das Feuer der Urstoff und ein Dieses und Selbstständig-Seiendes. Dadurch unterscheidet sich das Allgemeine von dem Unterliegenden, dass Letzteres ein Dieses ist, was Jenes nicht ist. So ist das Unterliegende für die Eigenschaften der Mensch und der Körper und die Seele; Eigenschaft dagegen ist das Gebildete oder Weisse. Wenn die Bildung in dem Menschen geworden ist, so heisst er nicht Bildung, sondern gebildet, und nicht Weisse, sondern weiss; ebenso auch nicht Gang oder Bewegung, sondern gehend oder bewegend, als ein Derartiges. Alles, was so genannt wird, hat zu seinem Letzten ein Selbstständig-Seiendes; Alles aber, was nicht so genannt wird, sondern eine Form und ein Dieses ist, hat zu seinem Letzten den Stoff und ein stoffliches Selbstständige.[819]) Es ist folgerecht, dass man das Derartige nach dem Stoffe und nach den Eigenschaften benennt; denn beide sind unbestimmt.

Hiermit ist dargelegt, wenn man den Begriff „dem Vermögen nach" anwenden kann und wenn nicht.[820])

---

[819]) Dieser Schlussgedanke der breiten Ausführung ist durchaus trivial; da A. früher das Konkrete in Stoff und Form zerlegt hat, und beide in dem einzelnen Ding verbunden sind, so ist es selbstverständlich, dass die Form an einem Stoff haftet, und dass der Stoff an der Form haftet.

[820]) Dieses Kapitel gehört zu den scholastischen Schulübungen, die A. nur zu gern herbeiholt, ohne dass sie den mindesten Nutzen für die Erkenntniss der Dinge bieten. Die ganze Frage nach dem Sein eines „Gegenstandes dem Vermögen" nach ist eine scholastische Spielerei; die ernste Forschung verlangt nach den Stoffen und Kräften, aus denen ein Gegenstand hervorgeht; diese Stoffe und Kräfte sollen als Seiende, als Wirkliche aufgezeigt und beschrieben werden; nur damit gewinnt der Mensch die Erkenntniss und die Herrschaft über die Natur; wie er dabei diesen

Achtes Kapitel.

Nachdem bereits die verschiedenen Bedeutungen des „Früheren“ dargelegt worden sind, erhellt, dass die Wirklichkeit früher als das Vermögen ist. Ich verstehe hierbei unter Vermögen nicht blos das, was der verändernde Anfang in einem Anderen als Anderen ist, sondern jeden, eine Bewegung oder Ruhe veranlassenden Anfang. Auch die Natur gehört hierher; sie gehört zu dieser Art von Vermögen, da sie ein bewegender Anfang ist; zwar nicht in einem Anderen, aber in dem, welchem sie einwohnt.[821]) Die Wirklichkeit ist nun früher, als all diese Vermögen, sowohl dem Begriffe als dem Wesen nach; dagegen ist sie es der Zeit nach wohl in gewisser Hinsicht; in anderer aber auch nicht.[822]) Dass die Wirklichkeit dem Begriffe nach das Frühere ist, ist klar; denn nur durch die Fähigkeit, wirklich zu werden, ist das Vermögende im ursprünglichen Sinne vermögend; so heisst Baumeister der, welcher ein Haus bauen kann, und ein Sehender der, welcher sehen kann, und sichtbar, was gesehen werden kann. Derselbe Grund gilt für das Uebrige; deshalb muss der Begriff und das Wissen des Wirklichen dem Begriff und dem Wissen des Möglichen vorangehen.[823]) Dagegen

---

Stoff und diese Kräfte nennen will, und ob und wenn er sie in ihrem Fortgange zu dem Produkt ein „Produkt dem Vermögen nach“ nennen will, ist höchst gleichgültig, nutzlos und nur ein leeres Abmühen mit selbstgeschaffenen Schwierigkeiten.

[821]) Dies ist die bekannte Definition der Natur bei A.; er denkt dabei zunächst an die organischen Körper, die eine sogenannte Lebenskraft in sich selbst besitzen; doch kann man auch den unorganischen Körpern eine solche Kraft zutheilen, insofern sie durch innere Kräfte sich in ihrem Zustande erhalten.

[822]) Es ist hier das Kap. 11, Buch 5 nachzusehen, wo die verschiedenen Bedeutungen des Früher dargelegt und in den Erläuterungen geprüft worden sind.

[823]) Dies klingt sehr scharfsinnig, ist aber im Grunde nur Tautologie und die selbstverständliche Folge davon,

ist der Zeit nach nur das Wirkliche früher, welches der Art nach dasselbe ist, aber nicht das der Zahl nach dasselbe. Ich meine dies so, dass von diesem einzelnen schon wirklichen Menschen und von dem Getreide und von dem Sehenden der Stoff und der Samen und das des Sehens Fähige der Zeit nach früher ist, obgleich es nur dem Vermögen nach Mensch, Getreide oder sehend ist und nicht der Wirklichkeit nach. Allein der Zeit nach früher als Dieses ist ein Anderes der Wirklichkeit nach, aus dem diese Dinge geworden sind; denn immer wird aus einem nur dem Vermögen nach Seienden ein Wirkliches erst durch ein anderes Wirkliche; so wird z. B. der Mensch durch einen anderen Menschen und der Gebildete durch einen Gebildeten, indem immer ein Bewegendes vorhergeht, und das Bewegende schon ein Wirk-

---

dass die Möglichkeit nur eine Beziehungsform ist, welche an sich ohne Inhalt, ihren Inhalt nur von dem Seienden, d. h. von dem Wirklichen entnehmen kann. Erst wenn ich etwas als seiend oder wirklich wahrgenommen habe, kann ich mir auch dieses Etwas als möglich denken. Deshalb sind alle möglichen Dinge erst dann denkbar, wenn die wirklichen Dinge zuvor ihrem Inhalte nach in das Wissen eingetreten sind. In diesem Sinne ist der schwerfällig ausgedrückte Gedanke des A. zu nehmen. Er übersieht dabei, dass dieser Satz nur für die elementaren Bestimmungen Gültigkeit hat, wo er auf dem allgemeinen Satz des Realismus beruht, dass das Denken des Menschen elementare Bestimmungen und Eigenschaften der seienden Dinge über die wahrgenommenen hinaus auch innerhalb der Phantasie nicht erzeugen kann. Dagegen hat der Satz des A. keine Gültigkeit für die Produkte des verbindenden Denkens, wenn dieses aus den elementaren Bestimmungen sich neue Dinge zunächst im Denken und als blos mögliche erzeugt, welche es erst demnächst in Wirklichkeit umsetzt, wie das bei den Erfindungen von Maschinen, Geräthschaften, von Moden, von Kunstwerken und von Staats- und gesellschaftlichen Formen des Lebens der Fall ist. Hier ist der Gedanke das Mögliche und die Ausführung das Wirkliche, und mithin ist das Mögliche als solches hier auch dem Begriffe nach das Frühere.

liches ist.[824]) In den Untersuchungen über das Selbst-

[824]) Diese Ausführungen zeigen, wie diese Betrachtungen über das Frühere bei dem Vermögen und der Wirklichkeit ebenso, wie die des vorigen Kapitels, sich in durchaus nutzlosen Spielen des Denkens mit sich selbst bewegen. Es ist das bekannte Spiel mit Beziehungsformen, welche dem Seienden übergezogen werden. Indem das, was bei diesen Beziehungsformen selbstverständlich ist, nunmehr als Eigenschaft eines Seienden aufgefasst wird, gewinnt es den Schein, als ob damit in Wahrheit eine Erkenntniss des Seienden und noch dazu a priori erlangt worden wäre. Allein näher betrachtet, ist mit solchen Sätzen nicht das Mindeste für die Erkenntniss des Seienden gewonnen, und der Kenner bemerkt leicht, dass es überall nur dasselbe Kleid ist, was den Dingen dabei übergehangen wird, und dass man bei solchen Sätzen nie über dieses Kleid hindurch zu dem Seienden selbst gelangt, vielmehr das damit behangene Seiende darunter nach wie vor gleich unerkannt bleibt.

Hier liegt den Ausführungen der bekannte Erfahrungssatz zu Grunde, dass im Organischen das Einzelne zu seinem Entstehen der Erzeugung durch ein Anderes gleicher Art bedarf, und dass auch das Wissen und die Fertigkeiten nur durch Mithülfe eines Anderen, der dieses Wissen und diese Fertigkeiten schon besitzt, erworben werden können. Dieser Erfahrungssatz ist in seiner Allgemeinheit nicht einmal wahr; denn man kann auch Vieles durch sich selbst lernen, und das ist oft das beste; ebenso besteht im Organischen wahrscheinlich auch ein Entstehen aus Unorganischem, (*generatio aequivoca)*; allein obgleich jener Satz für A. nur aus einer mangelhaften Induktion gewonnen ist, behandelt er ihn doch als einen unbedingt wahren, unzweifelhaften und rein durch das Denken erkannten Grundsatz, und dieser Grundsatz ist es, der hier in einer kaum noch kennbaren Gestalt dem Leser geboten wird, indem der Same bei der Fortpflanzung zu einem Menschen dem Vermögen nach gemacht wird, und der Erzeugende zu einem Wirklichen von gleicher Art mit dem Erzeugten. So trifft genau zu, was oben bemerkt worden ist; der Akt der Zeugung bleibt unerkannt, aber er wird mit Beziehungsformen behangen, und nachdem so das Selbstver-

ständig-Seiende[825]) habe ich schon gesagt, dass alles Gewordene aus Etwas wird und durch Etwas wird, und dass Letzteres der Art nach ihm gleich ist. Deshalb ist es auch unmöglich, ein Baumeister zu sein, ohne Etwas gebaut zu haben, oder Zither-Spieler, ohne die Zither gespielt zu haben; denn wer das Zitherspielen lernt, thut dies durch das Zitherspielen und ebenso die Uebrigen. Davon kam jener sophistische Beweis, dass Jemand, der die Wissenschaft noch nicht besitzt, doch etwas thut, was Gegenstand der Wissenschaft ist. Allein der Lernende hat die Wissenschaft noch nicht; aber weil bei dem Werden immer schon Etwas geworden ist, und bei dem überhaupt sich Bewegenden schon Etwas bewegt ist (wie ich in den Untersuchungen über die Bewegung gezeigt habe),[826]) deshalb besitzt wohl auch der Lernende nothwendig schon Etwas von der Wissenschaft.[827]) Doch erhellt auch hieraus, dass die Wirklichkeit selbst in diesem Sinne dem

---

ständliche dieser Beziehungen mit dem Inhalte des unterliegenden Seienden ausgefüllt worden ist, wird dieses Selbstverständliche nunmehr als ein Inhaltsvolles und Seiendes hingestellt und der Schein erweckt, als wenn man damit den Vorgang der Natur bei der Fortpflanzung in seinem Innersten und in all seinen Gesetzen erkannt hätte.

825) Man sehe Buch 7, Kap. 6 und Kap. 7.

826) Dies ist geschehen in Buch 6, Kap. 6 der Physik.

827) Diese Widerlegung jenes sophistischen Trugschlusses ist ziemlich schwach; alles Lernen, alles Werden wäre dann nur eine Steigerung von etwas bereits nur in geringerem Grade Vorhandenem. Eine solche Steigerung findet wohl innerhalb der einzelnen Zeitpunkte des Vorganges Statt, allein sie zeigt auch, dass diese Steigerung allmählich geschieht, also das Vorhandene rückwärts immer mehr abnimmt bis zuletzt zur Null; so dass also jedes Werden in seinem Anfange von Nichts beginnt. Dieser erste Anfang des Werdens von Nichts mag nicht wahrnehmbar sein, allein er ist untrennbar in dem Begriffe des Werdens enthalten. Freilich mag A. dies nicht anerkennen; es passt nicht zu seinem oft wiederholten Satz, dass aus Nichts nicht etwas werden könne, und dass jedes Werden aus etwas erfolge. Dieses aus ist aber nur eine Beziehungsform, welche das Denken dem zeitlich und regel-

Entstehen, wie der Zeit nach, früher als das Vermögen ist. Aber auch dem Wesen nach ist sie früher; einmal weil das dem Werden nach Spätere, der Art und dem Wesen nach das Frühere ist; so ist der Mann früher als das Kind und der Mensch früher als der Same; denn das Eine hat schon die Form, das Andere noch nicht; sodann, weil alles Werdende auf den Anfang und das Ziel zugeht, das Ziel gehört aber zu den Anfängen, und das Werden erfolgt des Zieles wegen.[828]) Ziel ist aber die Wirklich-

---

mässig Vorhergehenden überzieht und es damit erst zur Ursache der werdenden Wirkung macht.

Was jenen sophistischen Schluss anlangt, so ist er also für den Fortgang des Lernens und des Werdens überhaupt richtig; aber deshalb liegt auch darin kein Widerspruch; denn er besagt nur, dass der höhere Grad eines Werdens nur von einem niederen Grade aus erlangt werden kann, was schon aus der allem Werden einwohnenden Stetigkeit folgt und nur ein analytisches, d. h. selbstverständliches Urtheil ist. Dagegen ist jener sophistische Satz für den ersten Anfang des Lernens und Werdens falsch, und diese Unrichtigkeit wird nur deshalb nicht bemerkt, weil der erste Anfang des Werdens und des Lernens sich, wie bemerkt, der Wahrnehmung entzieht.

[828]) Auch hier liegt ein trivialer Gedanke unter, der nur durch die ungewohnte Bedeutung des Früher und durch die schwerfällige Darstellung den Schein eines tiefen Sinnes erhält. A. hat bereits früher die Form für das Wirkliche und den Stoff für das Mögliche erklärt; ebenso dass die Form nicht wird, sondern sich nur mit dem Stoff zu einzelnen Dingen verbindet. Tritt man diesen Ansichten bei, so folgt von selbst, dass der Same der Mensch dem Vermögen nach ist, und dass der Mensch als das Wirkliche, in diesem Sinne oder dem Wesen nach, früher ist als der Same. Es ist dies nur ein Spiel mit Beziehungen; erst wird die Form für das Wesen erklärt; in diesem Beziehungsbegriff des Wesens liegt schon, dass das Unwesentliche dem Wesen nachsteht, dass dieses vorgeht oder das Frühere ist. Ist so die Form zu dem Wesen erhoben, so folgt von selbst, dass der Stoff oder Same das Unwesentliche oder blos Mögliche ist, und dass der Mensch das Frühere gegen den Samen ist. So zieht

keit, und um dessentwillen nimmt man das Vermögen an; denn die Thiere sehen nicht des Gesichtes wegen, sondern sie haben das Gesicht des Sehens wegen; ebenso hat man die Baukunst inne, um zu bauen, und die Erkenntniss, um zu erkennen, aber man erkennt nicht, um die Erkenntniss zu haben, es sei denn der Uebung wegen; aber dann erkennt man nicht, sondern man verfährt nur so oder will gar nicht erkennen.[829]) — Der Stoff ist ferner dem Ver-

---

man der Form das bekannte Kleid der Beziehung von Wesen über, und indem diese Beziehung sich dadurch mit einem Inhalt erfüllt, meint man in dieser Besonderung derselben ein Neues und Grosses entdeckt und gewonnen zu haben, während es doch immer nur der alte Satz der Beziehung ist. — Aehnlich ist das Spiel mit Anfang und Ziel. Der Anfang oder die Ursache enthält das Ziel *implicite* in sich, er kann also auch als Ziel gelten; das Wesen oder die Vollendung liegt zwar in dem erreichten Ziele, allein da dieses schon in dem Anfange enthalten ist, so ist auch der Anfang das Wesen, also das Frühere. Ueberhaupt zieht A. bei diesem Früher-Sein der Wirklichkeit ihrem W e s e n (*ούσια*) nach den Begriff des W e r t h e s herein, welcher eine Beziehung des Gegenstandes auf die Lust- oder sittlichen Gefühle des Menschen enthält und mit der seienden Natur des Gegenstandes nichts zu thun hat; denn diese muss auch bleiben, wenn alle Menschen verschwinden, aber jener Werth, als Beziehung auf die Gefühle, ist dann nicht mehr. Die Beziehungsform des Wesens hat ihre Grundlage in diesen Gefühlen des Menschen, nur diese lassen ihn diesen Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen in den Dingen ziehen, der an sich und gegenständlich in denselben gar nicht besteht. (B. I., 50. Ph. d. W. 250.) Weil das Ziel dem M e n s c h e n das Wesentliche, und das Mittel das Unwesentliche ist, deshalb ist jenes nach A. wohl der Zeit nach später, aber dem Wesen nach früher. Wer wollte dies bestreiten, wenn man bedenkt, dass der Satz eine reine Tautologie ist, die nur durch den Doppelsinn des „Früher“ verhüllt wird.

[829]) Man setze hinzu: sondern nur sich üben, oder nur lernen; deshalb vollzieht der Lernende nur erst Einzelnes von dem Erkennen, d. h. er verfährt nur (äusserlich) so, wie ein Erkennender.

mögen nach, damit er einmal zur Form gelangen könne; sobald er wirklich ist, ist er in der Form. Aehnlich verhält es sich mit allem Anderen und mit dem, dessen Ziel die Bewegung ist. Wie die Lehrer das Ziel erreicht zu haben glauben, wenn sie dem Schüler als wirklich wissend zeigen können, so ist es auch bei der Natur. Wäre es nicht so, so wäre die Wissenschaft wie der Hermes des Pauson; und auch bei ihr, wie bei jenem, wäre es dann unklar, ob sie innen oder aussen ist.[830]) Das Werk ist also das Ziel, und die Wirklichkeit ist das Werk. Deshalb hat die Wirklichkeit ihren Namen auch von dem Werk und drängt auf die Vollendung des Zieles. — Bei Manchem ist der blosse Gebrauch das Letzte, z. B. bei dem Gesicht das Sehen, und das Gesicht verrichtet kein anderes Werk ausserdem; bei Anderem entsteht etwas Besonderes; so durch die Baukunst ein Haus neben dem Bauen; allein trotzdem ist die Wirklichkeit nicht minder bei dem einen, wie bei dem anderen Ziel des Vermögens; denn das Bauen ist in dem Gebauten enthalten und ist und wird zugleich mit dem Hause. Da, wo neben dem Gebrauche noch ein Anderes wird, ist die Wirklichkeit in dem Werke; so bei der Baukunst in dem Gebauten und bei der Webekunst in dem Gewebten; dasselbe gilt für

---

[830]) Von diesem Pauson und seinem Hermes ist nichts bekannt, als was der alte Kommentator Alexander mittheilt. Danach soll Pauson eine Hermessäule gemacht haben, von der man nicht gewusst, ob sie inwendig oder auswendig des Steines sei. Allein der Stein sei äusserlich glatt gewesen und auch nicht durchsichtig, so dass das Innere auch nicht habe hindurchscheinen können. Es sei dieses ein Räthsel gewesen, ob der Hermes inwendig oder auswendig sei, und wie er das Eine oder das Andere sein könne. — Diese Geschichte würde natürlich erst durch die Auflösung des Räthsels für die hier vorliegende Stelle einen Werth erhalten; allein diese Auflösung hat Alexander nicht gegeben, und so hat die Erzählung für hier keinen Werth. Es mag dabei ein sophistisches Wortspiel untergelegen haben, oder es handelt sich nur um den Hermes „dem Vermögen nach“, welcher allerdings nach A. in dem Marmor steckt, obgleich man ihn nicht auswendig fühlen und nicht inwendig sehen kann.

das Uebrige, und überhaupt ist die Bewegung in dem Bewegten enthalten. Da aber, wo nichts Besonderes neben der Wirksamkeit entsteht, da ist in ihr selbst die Wirklichkeit, z. B. das Sehen in dem Sehenden und das Erkennen in dem Erkennenden und das Leben in dem Lebendigen; ebenso die Glückseligkeit, da sie eine Art, zu leben, ist; hieraus erhellt, dass das Wesentlich-Seiende und die Form ein Wirkliches sind. Aus diesem Grunde ergiebt sich, dass die Wirklichkeit dem Sein nach früher, als das Vermögen ist, und der Zeit nach führt eine Wirklichkeit, wie gesagt, auf eine andere zurück, bis man zu der Wirklichkeit eines ersten Bewegenden gelangt, welcher auch in einem höheren Sinne der Erste ist, da das Ewige dem Sein nach vor dem Vergänglichen ist, und kein Ewiges blos dem Vermögen nach ist. Der Grund ist folgender: Jedes Vermögen ist es auch für das Gegentheilige; denn das Unmöglich-sein kann keinem Gegenstande einwohnen; alles Mögliche kann aber auch nicht wirklich sein. Das Mögliche ist also fähig, zu sein und auch nicht zu sein; und ein und dasselbe hat also die Möglichkeit, zu sein und nicht zu sein. Das nun, was die Möglichkeit hat, nicht zu sein, ist des Nicht-seins fähig; das des Nicht-Seins Fähige ist aber das Vergängliche, entweder schlechthin oder so weit, als es des Nichtseins fähig ist; oder es ist vergänglich in Bezug auf den Ort, oder die Grösse, oder die Beschaffenheit und überhaupt dem Sein nach. Deshalb ist das schlechthin Unvergängliche kein schlechthin Mögliches; nach einzelnen Beziehungen kann es aber der Fall sein, z. B. der Beschaffenheit oder dem Orte nach. Alles Unvergängliche ist also wirklich. [831])

---

[831]) Auch hier ist wieder ein Beispiel, wie A. scheinbar ein Gesetz der Natur rein aus dem Denken ableitet und beweist. Die ewigen Dinge sollen nur wirklich, niemals dem Vermögen nach sein. Dies klingt schon bedeutend; ist aber doch nur Tautologie; denn wenn das nur dem-Vermögen-nach-Seiende auch nicht-sein kann, und nur dadurch ein solches ist, so ist bei dem von Ewigkeit wirklich-Seienden natürlich dieser Begriff nicht anwendbar. Versteht man dagegen unter „dem Vermögen nach sein" nur das Mögliche, d. h. das Widerspruchsfreie, so sind auch diese ewigen Dinge möglich, d. h. sie enthalten

Dies gilt auch von dem Nothwendig-Seienden, obgleich es das Erste ist;[832]) denn wenn dieses nicht wäre, so wäre Nichts; ebenso von der Bewegung, wenn es eine ewige Bewegung giebt; ebenso von dem Ewig-Bewegten; es ist kein blos dem Vermögen nach Bewegtes, als nur in Beziehung auf das Woher und Wohin; dagegen kann mit diesem der Stoff verbunden sein. Deshalb sind die Sonne und die Gestirne und der ganze Himmel immer wirksam, und es ist nicht zu fürchten, dass sie einmal stehen bleiben, wie die Naturphilosophen befürchten. Auch ermüden diese Körper in ihrer Thätigkeit nicht, denn es wohnt ihnen bei ihrer Bewegung kein Vermögen des Entgegengesetzten inne, wie den vergänglichen Dingen, so dass ihnen etwa die ununterbrochene Bewegung ermüdend wäre; denn die Ursache solcher Ermüdung ist der anhaftende Stoff und das blosse Vermögen, aber nicht die Wirksamkeit.[833]) Das Ewige wird auch von dem Veränderlichen nachgeahmt, wie von der Erde und von dem

---

keinen Widerspruch. — Aber wozu, kann man fragen, dieses ganze Spiel mit der Möglichkeit? In der Erkenntniss des Seienden bringt es keinen Schritt weiter, sondern dient nur dazu, die einfache und natürliche Auffassung der Dinge zu verwirren. — Unter dem Unvergänglichen, aber dem Orte nach Vergänglichen versteht A. die Himmelskörper, welche ewig sind, aber ihren Ort verändern.

[832]) Dieses Obgleich (*καιτοι*) passt nicht; vielmehr müsste es „Weil“ heissen. Auch Alexander kann es nicht verständlich erklären.

[833]) Auch diese Stelle ist interessant, indem hier A. ebenfalls ein Naturgesetz, nämlich die ewige Bewegung der Himmelskörper aus blossen Begriffen zu beweisen versucht. Näher betrachtet, dreht sich aber der Beweis im Kreise. Diese Himmelskörper sollen nicht ermüden, weil ihr Bewegen nicht ein blos dem Vermögen nach seiendes ist; und diese Bestimmung ist wieder vorher daraus abgeleitet, dass ihre Bewegung ewig ist. Der Zirkelschluss kann nicht plumper geführt werden. — Gleichzeitig schiebt A. die Ermüdung auf den anhaftenden Stoff, und doch hat er kurz vorher anerkannt, dass mit der Bewegung der Himmelskörper Stoff verbunden ist.

Feuer; auch diese sind immer wirksam; sie haben an sich selbst und in sich selbst die Bewegung. [834])

Alle anderen Vermögen sind dagegen nach dem Dargelegten auch Vermögen für das Entgegengesetzte. Das, was vermögend ist, sich so zu bewegen, kann sich auch nicht so bewegen, wenn es ein Vernünftiges ist, und bei dem Unvernünftigen findet durch sein Dasein und Nicht-Dasein dasselbe in Bezug auf den Widerspruch statt. [835]) Wenn also die Ideen von solcher Natur und solchem Sein sind, wie in gewissen Lehren behauptet wird, so müsste eher ein Wissendes bestehen als die Idee der Wissenschaft, und das Bewegte eher als die Idee der Bewegung, da jene das Wirkliche, und diese nur das Vermögen davon sind. [836])

Sonach erhellt, dass die Wirklichkeit früher ist als das Vermögen und als jeder verändernde Anfang.

Neuntes Kapitel.

Dass aber die Wirklichkeit besser und werthvoller ist als das gute Vermögen, [836 b]) erhellt aus dem Folgenden:

---

834) Es sind dies Sätze, die auf einer ungenügenden Induktion beruhen, und deren Allgemeingültigkeit anzunehmen A. trotzdem kein Bedenken hat. Dieser Fehler kehrt in allen Systemen wieder, die mit dem Denken allein das Seiende erfassen und erkennen wollen.

835) Nachdem A. das Mögliche schon früher als das definirt hat, was sein und nicht sein kann, so ist dieses Alles selbstverständlich.

836) Auch dieser Beweis gegen die Ideen dreht sich im Kreise; denn es fragt sich eben, ob die Ideen nur „dem Vermögen nach" sind. Plato giebt ihnen vielmehr das Sein und die Wirklichkeit in höchster Bedeutung (*ὀντως ὀν*); auch sind sie die Formen und das Ewige, welche A. selbst als das Wirkliche anerkennt. Aber freilich lässt sich mit dieser leeren und biegsamen Beziehungsform des Möglichen das Verschiedenste beweisen.

836 b) A. spricht hier von guten Vermögen und weiter

Das, was Vermögen heisst, ist zu dem Entgegengesetzten vermögend; so ist das, was vermögend ist, gesund zu sein, auch vermögend, krank zu sein, und zwar ist es zu beiden zugleich vermögend. Dasselbe Vermögen vermag gesund und krank zu sein, zu ruhen und sich zu bewegen, zu bauen und niederzureissen, gebaut zu werden und einzustürzen. Das Vermögen zu dem Entgegengesetzten ist zugleich da; aber das Entgegengesetzte kann nicht zugleich sein; auch die Wirksamkeiten können nicht zugleich in entgegengesetzter Weise sein, wie gesund und krank sein; folglich kann nur eines von beiden das gute sein, während dagegen das Vermögen ebenso für Beides wie für Keines stattfinden kann; deshalb ist die Wirklichkeit besser.[837]) Dagegen muss bei dem Schlechten der Zweck

---

unten von schlechten Vermögen; allein gleichzeitig führt er aus, dass ein und dasselbe Vermögen zu beiden, zu dem Guten und Schlechten, vermögend ist. Dies reimt sich also nicht. Auch kann man unter gutem Vermögen nicht blos die eine Alternative desselben verstehen; denn der Beweis, dass die Wirklichkeit besser als das gute Vermögen, stützt sich gerade darauf, dass das gute Vermögen auch zu dem schlechten vermögend ist. — So verwickelt sich dieses Gedankenspiel in seine eigenen Maschen.

[837]) Der Satz: das gute Vermögen ist nicht so gut als die gute Wirklichkeit, welchen A. hier aufstellt und beweist, ist werthlos, weil die Begriffe von gut und schlecht nicht näher bestimmt werden; man weiss nicht, ob damit das sittlich Gute oder das Gute überhaupt gemeint ist. Nach den Beispielen scheint A. das Letztere zu meinen; dann ist aber das Gute ein blosser Beziehungsbegriff, wie schon Spinoza in seiner Ethik, Buch 4, Vorrede, ausführt, der sich nach dem Zwecke oder nach dem Begriffe bestimmt, in Bezug auf welchen der einzelne Gegenstand beurtheilt wird. So ist das trockene Holz an einem Baume das schlechte für ihn selbst als lebendigen Baum; aber für den Menschen, der Feuer braucht, das gute. So ist die ausgeathmete Luft schlecht für den Menschen und gut für die Pflanzen. A. bemerkt dies nur deshalb nicht, weil er für alle Dinge einen festen Begriff in Bezug auf ihre

und die Wirklichkeit schlechter als das Vermögen sein; denn das Vermögen geht auf beide Gegensätze.[838]) Hieraus erhellt, dass das Schlechte nicht ausserhalb der Dinge

---

Arten und Gattungen annimmt und an diesem Begriff das feste Maass für die Güte des Einzelnen zu haben glaubt; eine Ansicht, die Spinoza in der angeführten Stelle widerlegt. — Abgesehen hiervon, ist auch der Beweis des Satzes mangelhaft. Er stützt sich darauf, dass das gute Vermögen auch das Vermögen zum Schlechten sei, während das gute Wirkliche niemals zugleich schlecht sein könne. Es ist aber eine willkürliche Annahme, dass jedes Vermögen zu dem Entgegengesetzten vermögend sei. So hat das Feuer nur das Vermögen, zu wärmen, und nicht das, zu kälten; der Same ist der Mensch dem Vermögen nach, aber nicht auch ein Pferd dem Vermögen nach. A. verwechselt hier Vermögen mit Möglich. Möglich ist allerdings das, was sein und nicht sein kann; aber das Mögliche ist es nicht blos für die Gegensätze, sondern für Alles überhaupt, was keinen Widerspruch in sich enthält. Deshalb giebt es weder ein gutes noch ein schlechtes Mögliche. Hier zeigt sich, wie A. sich selbst in den Schlingen seiner zweideutigen Worte fängt. Endlich ist dieser mit so viel Wichtigkeit behandelte Satz völlig nutzlos und hilft nicht das Mindeste für die Erkenntniss des Seienden. Denn jene angeblichen Vermögen zum Guten und Schlechten sind nur im Denken und auch da, wie A. selbst in Kap. 8 dargelegt hat, nur nachdem das Wirkliche bereits erkannt ist. Erst nachdem dies geschehen, kann man im Denken sich ein Vermögen zu diesem Wirklichen zurecht stellen; vorher fehlt der Stoff oder der Inhalt dazu (man sehe Erl. 823), weil das blosse Vermögen nicht wahrnehmbar ist.

[838]) Dieser zweite Satz bestätigt das, was in Erl. 837 gesagt worden. Das Vermögen ist weder gut noch schlecht, weil es überhaupt kein Seiendes, sondern in diesem Sinne als Mögliches die blosse Verneinung des Widerspruchs ist. Das, was sich blos nicht widerspricht, was deshalb möglich ist, ist nur im Denken und ist auch da nichts Bestimmtes, also weder gut noch schlecht, da diese Bestimmungen schon einen festen Inhalt fordern, der

besteht; denn es ist von Natur später als das Vermögen. Deshalb ist in den Anfängen und in den ewigen Dingen nichts Schlechtes, kein Fehler und kein Verderben; denn das Verderben gehört zu dem Schlechten.[839])

Auch die geometrischen Figuren werden durch die Wirksamkeit gefunden, da ein Trennen dazu gehört. Nachdem sie getrennt worden, sind sie erkennbar; vorher bestehen sie nur dem Vermögen nach. Weshalb sind z. B. die drei Winkel des Dreiecks gleich zwei rechten? Weil die Winkel auf einer geraden Linie um einen Punkt zwei rechten gleich sind; wird daher die eine Seite des Dreiecks verlängert, so wird dem Beschauer es sogleich

---

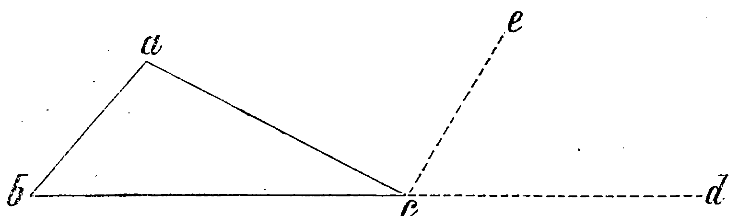
in dem blossen Widerspruchsfreien nicht vorhanden ist. Indem A. durch seinen falschen Begriff des Seienden auch das Mögliche zu einem Seienden macht, so verwandelt sich bei ihm das Vermögen zum Guten und Schlechten gleichsam zu einer Mischung, die besser ist als das reine Schlechte, und schlechter als das reine Gute; aber bei solcher Auffassung sind die Gegensätze von Möglich und Wirklich, um die allein es sich hier handelt, verschwunden.

[839]) Auch dieser Beweis ist unzureichend. Wenn man auch A. zugiebt, dass bei den ewig seienden Dingen keine Möglichkeit zu ihnen vorhergeht, so würde doch zu dem hier nöthigen Beweise ein Obersatz derart gehören: der Wirklichkeit alles Schlechten muss die Möglichkeit desselben vorhergehen; nur dann könnte man sagen: den ewigen Dingen geht überhaupt keine Möglichkeit vor, also enthalten sie auch kein Schlechtes der Wirklichkeit nach. Aber jener Obersatz fehlt. A. hat ihn nicht aufgestellt, und wenn die vorgehenden, an sich dunklen Sätze so zu verstehen sind, so fehlt doch der Beweis dafür. Aus der Ewigkeit des Wirklichen kann weder für dessen Güte noch für dessen Schlechtigkeit ein Schluss abgeleitet werden; denn so gut wie es ein gutes Ewiges nach A. giebt, kann es auch ein schlechtes Ewiges geben, was immer wirklich gewesen ist. Bekanntlich hat die Religion Zoroaster's dies im Ahriman gegenüber dem Ormuz verwirklicht. — Es ist dies ein abermaliger Belag dafür, dass mit dem Denken allein kein neuer Inhalt oder, wie Kant sagt, kein synthetisches Urtheil gewonnen werden kann.

klar.[840]) Weshalb sind alle auf dem Halbkreis stehende Winkel rechte? Weil die drei Radien einander gleich, und die Winkel an der verlängerten Grundlinie zwei rech-

---

[840]) Das Verständniss dieser nur höchst fragmentarisch gefassten Stelle ergiebt die nachstehende Figur:



An ihr erkennt man, dass die drei Winkel des Dreiecks a b c gleich zwei rechten sind, und zwar vermöge zweier früheren Lehrsätze, nämlich: 1) dass die an einem Punkt c einer geraden Linie b d zusammenstossenden Winkel gleich zwei rechten sind, und 2) dass bei Parallellinien (a b und c e) die Winkel a b c und e c d, sowie b a c und a c e einander gleich sind. Allein diese beiden Lehrsätze helfen zur Erkenntniss jenes Satzes, dass die Winkel eines Dreieckes gleich zwei rechten sind, nichts, so lange man nicht, wie A. sagt, die Figur getrennt hat, d. h. ehe man nicht die hier punktirten Hülfslinien c e und c d gezogen hat. Sobald aber dies geschehen, lassen sie sofort erkennen, dass jene beiden anderen Lehrsätze hier Anwendung finden, und dass mithin der hier zu beweisende Satz sich lediglich als die Konklusion aus jenen beiden, als den Prämissen, herausstellt. Es ist dies genau die Auffassung, welche in B. III. 91 zu Kant's „Kritik der reinen Vernunft" entwickelt und an einem anderen Beispiele dargelegt worden ist. A. führt indess diese Auffassung nicht auf ihr höchstes Prinzip zurück, wonach jeder neue, durch Konklusionen beweisbare Lehrsatz der Geometrie es nur dadurch ist, dass die neue Gestalt als ein besonderer Fall früherer Lehrsätze und der zu ihnen gehörenden Gestalten erkannt wird; nur deshalb muss das, was diese früheren Lehrsätze allgemein feststellen, auch von dem besonderen, in der neuen Gestalt dargestellten und unter jenes Allgemeine gehörenden Falle gelten, und nur deshalb kann der Beweis

ten gleich sind, folglich die auf der Mitte errichtete Linie ein Perpendikel sein muss. Wer dies sieht und jenen ersten Satz kennt, für den ist dies deutlich. [341]) Offenbar

---

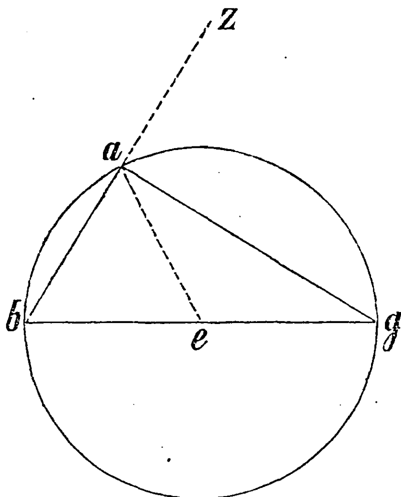
des neuen Lehrsatzes durch einen Syllogismus geführt werden, der an sich in seiner Konklusion nichts Neues enthalten könnte. Das Neue liegt lediglich in der Besonderung, welche der allgemeine Lehrsatz, z. B. hier der von der Gleichheit der Winkel bei Parallellinien, in der neuen Figur, z. B. hier in dem Dreieck, erhält, da dessen Aussenwinkel mit Hülfe jener Hülfslinien als eine Summe zweier solcher Winkel an Parallellinien erscheint, denen die inneren Winkel entsprechend gleich sind. Die Konklusion ist also genau dieselbe als bei dem Syllogismus:

Alle Menschen sind sterblich.
Die Kinder sind Menschen.
Also sind die Kinder sterblich.

Deshalb liegt der Fortschritt der Geometrie und der Scharfsinn des Forschers lediglich in der Subsumtion der neuen Gestalt unter eine ältere Gestalt, von der schon Gesetze ermittelt sind. Ist dieses Enthaltensein des Neuen in dem alten Allgemeinen erkannt, so ist die Konklusion und der Syllogismus eine selbstverständliche Sache; deshalb ist das Ziehen der Hülfslinien die Hauptsache; vermittelst ihrer erkennt man, dass das Neue in dem Alten enthalten ist, und dass das von dem Alten Geltende auch bei dem Neuen gelten muss. — A. hat hier in voller Schärfe die Natur der geometrischen Beweise erfasst. Es blieb nur noch die Allgemeingültigkeit der geometrischen Lehrsätze zu untersuchen; dies hat er verabsäumt, obgleich dieser Punkt von gleicher Wichtigkeit für die mathematische Gewissheit ist. Dieser Punkt ist B. III. 97 und B. I. 79 ebenfalls erörtert.

[341]) Auch dieses Beispiel ist zu kurz dargestellt, und deshalb kaum zu verstehen. Nachstehende Figur wird die Sache deutlich machen, welche dem Lehrsatz des Euklid, I. 32, entnommen ist:

wird also das dem Vermögen nach Seiende durch Ueberführung in die Wirklichkeit gefunden. Der Grund ist, dass das Denken eine Wirklichkeit ist. So ergiebt sich das Vermögen aus der Wirklichkeit, und deshalb erkennt man, wenn man thätig ist. Dagegen ist der Entstehung nach das einzelne Wirkliche später. [842])



A. sagt: Jeder auf dem Halbkreis stehende Peripheriewinkel ist ein rechter; b a g ist ein solcher Winkel. Zum Beweis dieses Satzes zieht man die Hülfslinie a e und a z, letztere als Verlängerung von b a. Hier sind die drei Linien e b, e a und e g als die Radien eines Kreises einander gleich; folglich ist Winkel b a e = a b e und Winkel e a g = a g e; also auch Winkel b a g = a b g + a g b. Allein der Aussenwinkel z a g ist ebenfalls gleich dem Winkel a b g + a g b; folglich ist der Winkel b a g = z a g, folglich jeder ein rechter, da die Winkel bei a gleich zwei rechten sind.

Man sieht, auch hier wiederholen sich genau die Begriffe und Grundsätze, welche nach Erl. 840 den geometrischen Beweisen überhaupt zu Grunde liegen.

[842]) So scharfsinnig hier A. die Natur der geometrischen Erkenntniss erfasst hat, so irrig ist wieder die Anwendung seiner Begriffe von Vermögen und Wirklichkeit auf diese Fälle. Die Gegenstände der Geometrie sind die Gestalten und Grössen, also ein Wahrgenommenes und folglich ein Seiendes, wenn sie auch nicht für sich be-

Zehntes Kapitel.

Das Sein und Nichtsein wird theils von den einzelnen Arten der Kategorien ausgesagt, theils in Bezug auf Vermögen und Wirklichkeit dieser Kategorien und ihrer Ge-

---

stehen können. Auch der Umstand, dass keine sinnliche Gestalt der Schärfe des geometrischen Begriffes gleich kommt, ändert hierin nichts; sie stammen deshalb doch aus der Wahrnehmung, welche diese Mängel der sinnlichen Figur bei der Schwäche der menschlichen Sinnesorgane nicht bemerkt; diese Mängel beweisen nicht die Unmöglichkeit des Seins der geometrischen Figuren, sondern nur, dass sie schwer im Sinnlichen zu finden sind, und dass jedenfalls ihre Elemente aus dem Seienden entlehnt sind, und nur ihre Verbindung zu geometrischen Gestalten von dem Denken bewirkt ist. — Demgemäss erleiden die Begriffe des Möglichen und Wirklichen, wie sie der Realismus aufstellt, innerhalb der Geometrie nicht die mindeste Abänderung; die wahrgenommene Figur ist wirklich; die vorgestellte, so weit sie mit den Gesetzen des Raumes nicht in Widerspruch steht, ist möglich. Nur so weit als das Denken des einzelnen Menschen selbst eine Thätigkeit ist und an einzelnen Figuren sich in der Phantasie vollzieht und hier den Bedingungen der Zeit unterworfen ist, nimmt die einzeln in der Phantasie vorgestellte geometrische Figur an der Wirklichkeit Theil. Dagegen wird diese Figur nicht, wie A. behauptet, erst durch das Trennen (die Hülfslinien) wirklich. Nur die *Erkenntniss*, dass die eine Figur eine blosse Besonderung einer anderen, bereits untersuchten Figur ist, wird durch dieses Trennen vermittelt. Dieses Trennen und diese Erkenntniss bleibt aber, wenn es an einer blos vorgestellten Figur geschieht, innerhalb derselben Möglichkeit, in der die blos vorgestellte Figur selbst nur besteht; und geschieht dieses Trennen an einer auf der Tafel wirklich verzeichneten Figur, so ist auch bereits die Figur wirklich, und dieses Trennen und Ziehen der Hülfslinien geschieht dann wieder in derselben Wirklichkeit, welche schon die Figur hat. Folglich geschieht durch solches

gentheile. Das vornehmste Sein ist aber das Wahre und das Falsche, was auf der Verbindung oder Trennung der Dinge beruht, so dass Derjenige in der Wahrheit ist, welcher das Getrennte für getrennt und das Verbundene für verbunden hält, und Jener im Irrthum ist, welcher das Umgekehrte annimmt.[843]) Es entsteht nun die Frage: wann ist etwas wahr oder falsch gesagt? Diese Frage ist zu untersuchen. Nicht durch das blosse Fürwahrhalten, dass du weiss seiest, bist du weiss, sondern weil du weiss bist, sind wir, wenn wir dies aussprechen, in der Wahrheit. Wenn nun Manches immer verbunden und untrennbar, Anderes immer getrennt ist und nicht verbunden werden kann, Anderes aber zu beiden fähig ist, wenn ferner das Verbunden- und Eins-sein das Sein und das Getrennt- und Mehreres-sein das Nicht-sein ist,[844]) so

---

Trennen des Dreieckes nie eine Ueberführung eines blos Möglichen in die Wirklichkeit. Nur wenn in dem obigen Sinne das Denken des einzelnen Menschen als ein Wirkliches aufgefasst wird, kann man sagen, dass innerhalb des Wissens des Schülers der neue Lehrsatz (nicht die Figur) aus einem blos möglichen zu einem wirklichen geworden sei; ein Ausspruch, der aber hier sich ebenfalls als ein ganz nutzloser darstellt.

[843]) Diese Definitionen des Wahren und Falschen sind schon Buch 6, Kap. 4 von A. aufgestellt worden, und es ist bereits dort in Erl. 581 gezeigt worden, dass das Wahre und Falsche nur innerhalb des Wissens besteht, welches den Gegensatz zu dem Sein bildet, und dass deshalb es verkehrt ist, das wahre und falsche Wissen als eine Art des Seins zu behandeln. Es gehört zu den ersten Bedingungen eines klaren Denkens, dass man Sein und Wissen, abgesehen von ihrem Inhalt, als Gegensätze anerkennt, die unter keine gemeinsame Gattung gebracht werden können. Nur in den letzten Resultaten einzelner Systeme kann die Identität von beiden behauptet werden, wie dies in dem subjektiven Idealismus und in dem Materialismus geschieht; aber auch diese Systeme müssen bei ihrer Darstellung des Besonderen immer zu diesem Gegensatz zurückkehren, wenn sie verständlich bleiben wollen.

[844]) Das „Sein“ und „Nicht-sein“ ist hier als „Wahrsein“ und „Falsch-sein“ zu verstehen.

kann in Bezug auf Dinge, die zu beiden fähig sind, dieselbe Meinung und Aussage wahr und falsch sein, und der Sprechende kann in der Wahrheit oder im Irrthum sich befinden; dagegen kann bei Dingen, wo ein solcher Wechsel nicht stattfindet, dieselbe Aussage nicht bald wahr, bald falsch sein; sondern sie bleibt immer wahr oder immer falsch.[845])

---

[845]) Diese schwerfällige Darstellung eines höchst einfachen Gedankens ist nur die Folge, dass A. das wahre und das falsche Wissen zu einem Seienden erhoben hat. Wäre es dies wirklich, so müsste es auch seine Selbstständigkeit bewahren und könnte nicht durch anderes Seiendes in seiner Natur verändert werden. So bleibt der blühende Baum ein solcher, mag es Tag oder Nacht, nass oder trocken sein, mag ein Mensch dabei stehen oder nicht; aber das „Wahrsein seines Blühens" ist kein solch Unabhängiges; es ist heute wahr und in acht Tagen falsch, wenn der Baum abgeblüht hat, und in einem Jahre wieder wahr u. s. w. Nimmt man solche Aussprüche für ein Seiendes, so kommt man zu solchen sonderbaren Resultaten wie hier, die mit der Natur des Seins nicht stimmen und deshalb zu den sonderbarsten Aushülfen treiben, wie sie hier A. benutzen muss. Viel natürlicher und allein richtig ist, dass solche Aussage überhaupt als kein Seiendes, sondern als ein Wissen genommen wird; dann ist Alles in Ordnung; es bedarf dann keiner Ausnahmen und Künsteleien; denn die Natur des wahren Wissens ist eben, dass es in seinem Inhalt lediglich von dem Inhalte seines Gegenstandes abhängt und deshalb mit der Veränderung des Gegenstandes sich ebenfalls verändern muss. Es ist ein Irrthum, der schon bei Plato besteht und auf A. übergegangen ist, dass nur das Ewige und Unveränderliche das Wahre sei. (Vergl. Erl. 331.) Hierbei wird das Wahre fälschlich zu einem Seienden erhoben, was es nicht ist, und in Folge dieses auf dem Gefühl ruhenden Satzes dehnte man diesen Satz auch auf das Wissen überhaupt aus; indem man seine Abhängigkeit von dem Sein bei Seite liess, wollte man nur das Wissen als wahr anerkennen, was ewig und unveränderlich wahr sei. Daher die *aeternae veritates* bei Spinoza, aus denen sein Gott besteht, und daher der scholastische Begriff der *essentia*, der aus der *ουσια*

Was bedeutet aber bei dem Einfachen jenes Sein und Nichtsein und die Wahrheit und der Irrthum? Da dasselbe kein Verbundenes ist, so kann das Sein 845b) bei ihm nicht durch die Verbindung eintreten, und das Nichtsein nicht durch die Trennung, wie dies bei dem weissen Holze und bei der Unmessbarkeit der Diagonale der Fall ist; daher kann auch das Wahre und das Falsche bei dem Einfachen nicht dieser Art sein. Allerdings ist nun

---

des A. hervorgegangen ist. Eine Folge davon war, dass alles Wissen von den veränderlichen und vergänglichen Dingen, weil es damit selbst veränderlich wurde, nicht als das wahre galt, und dass man deshalb die Sinnes- und sogar die Selbstwahrnehmungen als das Falsche verwarf und damit auch die sinnlichen Dinge selbst zu einem Unwahren oder zu einem Seienden niederen Grades herabdrückte. Alle diese verkehrten Folgen sind nur die Ergebnisse der verkehrten Auffassung der Wahrheit. Die Wahrheit ist kein Seiendes, sie ist nur ein Wissen, und sie besteht nur in der Identität ihres Inhaltes mit dem Inhalte ihres Gegenstandes; aber niemals darin, dass dieser Gegenstand sich nicht verändere, oder dass diese Wahrheit unveränderlich sei. Deshalb ist der Satz, dass es jetzt zwölf Uhr schlägt, ebenso wahr wie der Pythagoräische Lehrsatz, obgleich jene Wahrheit nur wenige Sekunden dauert. Es ist überhaupt falsch, bei veränderlichen Dingen die Zeit in den Aussagen über sie bei Seite zu lassen; man darf gar nicht sagen: die Uhr ist eine die Zwölf schlagende, sondern: die Uhr ist jetzt eine solche. Lässt man diese Zeitbestimmung bei vergänglichen Dingen nicht aus, so haben selbst die Aussagen über vergängliche Dinge eine ewige Wahrheit; so bleibt es eine Wahrheit in alle Ewigkeit, dass Napoleon I. 1812 gegen Russland Krieg geführt hat, wenngleich dieser Krieg längst aufgehört hat. Deshalb hat die Sprache in sinniger Weise die Zeitworte nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verschieden geformt, und nur eine verkehrte Philosophie kann dahin gelangen, diese wesentlichen Zeitbestimmungen aus dem Wissen von den veränderlichen Dingen entfernen zu wollen.

845b) Auch hier ist unter Sein das Wahrsein, und unter Nichtsein das Nichtwahrsein zu verstehen.

bei diesem das Wahre und das Sein nicht dieser Art, sondern das Eine ist das Wahre, das Andere ist das Falsche, und das Auffassen und Aussprechen von jenem ist wahr (denn Bejahen und Aussprechen ist nicht dasselbe), und das Nicht-Erfassen ist das Nicht-Wissen; denn über das Was dieser Dinge kann man nicht getäuscht werden, als nur nebenbei.[846]) Ebenso verhält es sich mit den einfachen selbstständigen Dingen; auch hier kann man nicht getäuscht werden; alle sind wirklich, nicht blos dem Vermögen nach; sonst müssten sie entstehen und untergehen; allein das Seiende entsteht und vergeht

---

[846]) Schon in Erl. 543—545 ist gerügt worden, dass es falsch ist, wenn A. die Wahrheit nur in der Verbindung der Begriffe überhaupt sucht. So wie die Wahrheit überhaupt die Identität des Inhaltes einer Vorstellung mit dem Inhalte ihres Gegenstandes ist, so liegt auch das Wesen der Wahrheit nicht in jeder Verbindung, sondern nur in der des Wissens mit dem Sein. In einem Roman ist viel Verbindung von Begriffen, aber dennoch ist er weder wahr noch falsch, weil der Dichter überhaupt kein Seiendes schildern will; erst wenn eine Verbindung von Begriffen als seiend behauptet wird, kann die Frage nach der Wahrheit oder dem Irrthum entstehen. Deshalb besteht auch die Schwierigkeit für das Einfache nicht, welche A. hier annimmt. Auch bei diesem, z. B. bei dem Roth oder bei dem Geraden, bleibt das Wesen der Wahrheit dasselbe; wird ein solches Einfache als seiend behauptet, oder wird seine Vorstellung mit dem Sein verbunden, so kann es wahr oder falsch sein. Es ist also ganz gleich, ob ich die Frage der Wahrheit bei dem Rothen oder bei dem rothen Hause mit zehn Fenstern u. s. w. stelle; so lange ich nicht ein Sein des Vorgestellten behaupte, ist die Vorstellung weder wahr noch falsch; und umgekehrt wird das Vorgestellte wahr oder falsch, so wie ich es mit dem Sein verbinde; der Umstand, ob dieses Vorgestellte einfach ist oder nicht, macht dabei nicht den mindesten Unterschied. Wenn deshalb A. später sagt: „das Einfache ist bestehend, wenn es besteht, und das denkende Erfassen des Einfachen ist seine Wahrheit,“ so ist dies dieselbe, nur ungeschickter ausgedrückte Definition der Wahrheit, wie sie eben dargelegt

nicht;[847]) denn es müsste aus etwas entstehen, und bei Allem, was ein Seiendes und Wirkliches ist, kann man nicht irren, sondern man kann es nur denken oder nicht denken; man sucht bei ihm nur das Was, als ob es ein solches ist oder nicht; dagegen ist das Sein als Wahres und das Nichtsein als Falsches Eins und wahr, wenn die Verbindung besteht, und dann wieder falsch, wenn sie nicht besteht; aber das Einfache ist, wenn es besteht, so bestehend, und wenn es nicht so besteht, nicht so bestehend; also ist das denkende Erfassen seiner die Wahrheit; Falsches und Irrthum besteht hier nicht, sondern nur Nicht-Wissen;[848]) es ist hier nicht so wie bei der Blindheit;[349]) denn Blindheit wäre hier nur, wenn Jemand überhaupt nicht das Denken besässe. Es ist auch klar, dass über das Unbewegte es für das Wann keinen Irrthum giebt, wenn überhaupt etwas als unbewegt angenom-

---

worden ist. Sie klingt nur deshalb bei A. verworren und falsch, weil er das einfache Kriterium der Wahrheit jedes Wissens, nämlich das Sein seines Gegenstandes, noch nicht sich hat klar machen können. Hätte er dies erreicht, so hätte sich dieser angebliche tiefsinnige Unterschied zwischen der Wahrheit des Einfachen und Verbundenen in Nichts aufgelöst.

[847]) Unter Seiendem ist hier das ewig Seiende gemeint.

[848]) Die wörtliche Wahrheit dieses Satzes gälte nur dann, wenn bei dem Einfachen Denken und Sein identisch wären. Beinahe sollte man glauben, A. habe es so gemeint; allein dies würde mit seinen sonstigen Aussprüchen nicht stimmen; vielmehr ist der Satz wohl nur der ungeschickte Ausdruck, dass hier die Wahrheit nicht von der Verbindung mit einer anderen Vorstellung, sondern von der Verbindung mit dem Sein abhängt. Indem A. letztere hier als selbstverständlich voraussetzt, kommt er zu der Meinung, dass bei dem Einfachen das blosse Wissen oder Nichtwissen schon die Wahrheit oder den Irrthum enthalte.

[849]) Der Blinde hat nämlich ein Nichtwissen des Sichtbaren, und trotzdem besteht das Sichtbare doch; — allein bei dem Einfachen ist nach A. das Nichtwissen auch das Nichtsein.

men wird. Wer z. B. das Dreieck für unveränderlich hält, wird nicht glauben, dass es manchmal zwei rechte Winkel enthält und manchmal nicht (denn dann veränderte es sich), sondern nur, dass etwas sei oder nicht sei, z. B. dass keine gerade Zahl die erste sei, oder dass einige gerade es seien, andere nicht. Bei dem der Zahl nach Einen ist nicht einmal dies zulässig; man kann da nicht annehmen, dass Einige es sind, Andere nicht, sondern hier ist die Aussage entweder wahr oder falsch, da die Sache sich immer gleich verhält.[850])

---

[850]) Das der Zahl nach Eine ist eben nur einmal da; es besteht nicht aus mehreren Einzelnen, und es kann daher hier nicht der Unterschied gemacht werden, dass Einige derart seien, andere nicht. Der Gedanke ist trivial, und das ganze Kapitel ist nur die Folge einer falschen Definition des Wahren und Falschen, welche A. zu tiefsinnigen Unterschieden und dunklen Aussprüchen nöthigt, hinter denen der Schüler eine grosse Weisheit sucht, während bei einer richtigen Definition des Wahren diese Unterschiede wie Nebel verschwinden, und Alles einfach und verständlich bleibt. Man kann so ziemlich als Regel annehmen, dass, wo eine solche Verwirrung und Dunkelheit bei A. auftritt, sie nicht in der Sache, sondern in falschen Voraussetzungen des Philosophen ihren Grund hat.

Zehntes Buch.[851]

Erstes Kapitel.

Dass die Eins in mehreren Bedeutungen gebraucht werde, ist in den Untersuchungen über die mehrfache

---

851) Das zehnte Buch beschäftigt sich nicht mehr mit dem Seienden, sondern mit den Beziehungsformen des Denkens; mit der Eins, dem Vielen, dem Identischen, Aehnlichen, Anderen, Verschiedenen, Entgegengesetzten und Mittleren. Obgleich A. die Natur dieser Beziehungsformen nicht voll erfasst hat, so zeigt doch die abgesonderte Untersuchung, welche er denselben widmet, dass er ihre eigenthümliche, von dem Seienden unterschiedene Natur wohl gefühlt hat, wenngleich er sie nicht vollständig sich hat klar machen können. Insbesondere ist A. daran durch seinen zu weiten Begriff des Seienden gehindert worden. Indem er diese Beziehungen daher ebenfalls zu dem Seienden, wenn auch als eine besondere Art, rechnet, war ihm damit die Erkenntniss ihrer wahren Natur verschlossen. Auch ergiebt die obige Aufzählung des Inhaltes dieses Buches, dass A. den Reichthum der Beziehungsformen nicht erschöpft und die wichtigsten, wie das Nicht, das All und die Ursachlichkeit nicht als Beziehungen erkannt hat.

Wenn die Metaphysik nach A. sich blos mit dem Seienden als solchen beschäftigen soll, so würde diese Untersuchung der Beziehungsformen nicht zu ihr gehören. Dennoch erklärt A. an verschiedenen Stellen (z. B. Buch 3, Kap. 1. Buch 4, Kap. 2), dass ihre Untersuchung zur Metaphysik gehöre; denn, sagt er, wer sonst als der Phi-

Bedeutung der Worte früher dargelegt worden.[852] Unter diesen vielen Bedeutungen der Eins sind vier die hauptsächlichsten, soweit etwas ursprünglich und an sich, und nicht blos nebenbei Eins genannt wird. Das Stetige heisst schlechthin und vorzüglich Eins, insoweit es von Natur und nicht blos durch Berührung oder Verbindung zusammenhängt; und davon ist wieder dasjenige mehr und früher Eins, dessen Bewegung untheilbarer und einfacher ist. Ferner ist Eins und mehr Eins das Ganze, was eine gewisse Gestalt und Form hat; namentlich wenn es so von Natur ist und nicht durch Gewalt, z. B. nicht durch Leim, Nägel oder Band, sondern wenn es in sich selbst die Ursache seiner Verbindung hat. Eins ist ferner etwas dadurch, dass es eine, nach Zeit und Ort untheil-

---

losoph sollte sie untersuchen? Dies ist nun freilich ein schlechter Grund, denn die Philosophie hat noch mehr Theile neben der Metaphysik. Zerfällt die Philosophie zuoberst in zwei Theile: 1) in die Philosophie des Wissens und 2) in die des Seins, so erhellt, dass die Untersuchung der Beziehungsformen sammt der ganzen Logik in die erstere gehört, während die Metaphysik, soweit sie Ontologie ist oder die obersten Begriffe und Gesetze des Seienden behandelt, in den zweiten Theil gehört, wo sie als der allgemeinste Theil der Naturphilosophie auftritt. Indem A. hier diese zwei disparaten Gebiete in eine Wissenschaft zwängt, erklärt es sich, dass er für deren Anordnung ohne Halt ist, und dass die Erörterungen über beide Gebiete in diesem Werke bunt durcheinander laufen, und dass dieses zehnte Buch ausser allem Zusammenhang mit dem vorgehenden und nachfolgenden steht. Man pflegt diesen Mangel auf die späteren Ordner der Schriften des A. zu schieben; allein wenn A. selbst eine bessere Ordnung des Stoffes gehabt hätte, so hätte sicherlich nicht der Inhalt allein erhalten bleiben, die Ordnung und das System aber verloren gehen können.

[852]) Der Begriff der Eins und der Einheit ist bereits in Buch 5, Kap. 6 ausführlich behandelt worden; A. bezieht sich hier darauf. Der Inhalt dieses Kapitels ist deshalb grossentheils nur Wiederholung des dortigen, und es kann deshalb zur Erläuterung des Kapitels auf die dortigen Anmerkungen Bezug genommen werden.

bare Bewegung hat; so dass, wenn etwas von Natur den ersten Anfang der ersten Bewegung hat, womit ich die Kreisbewegung meine, diese Eins die erste Grösse ist.[852b]) Manches ist also hiernach Eins in dieser Weise; Anderes als ein Stetiges oder als ein Ganzes; Anderes ist durch den Begriff Eins. Bei solchen ist die Vorstellung eine, und diese ist untheilbar, d. h. untheilbar der Art oder der Zahl nach. Der Zahl nach ist das Einzelne untheilbar, der Art nach das, was vermöge des Erkanntseins und der Wissenschaft untheilbar ist. Deshalb wird diejenige Eins die erste, welche die Ursache der Einheit für die selbstständigen Dinge ist.

Hiernach wird also die Eins gebraucht zur Bezeichnung des von Natur Zusammenhängenden, des Ganzen, des Einzelnen und des Allgemeinen. Alle diese sind Eins, weil sie entweder der Bewegung oder dem Vorstellen oder dem Begriffe nach untheilbar sind. Man darf jedoch nicht meinen, dass diese verschiedenen Einsen in demselben Sinne gebraucht würden, wie das wesentliche Was und der Begriff der Eins. Jene Einsen werden in dem erwähnten Sinne gebraucht, und jedes Ding ist eine Eins, wenn es an einer dieser Bestimmungen Theil hat; dagegen kommt das wesentliche Was der Eins diesen Dingen wohl manchmal zu, manchmal aber einem Anderen, was dem Namen näher steht, während jene nur dem Vermögen nach Eins sind.[853]) Es ist ebenso wie mit dem Element

---

[852b]) A. bezieht dies wohl auf die Bewegung des Himmels, welche nach ihm im Kreise geschieht und die erste und ewige Bewegung in der Natur ist, von der erst die irdischen Dinge ihre Grösse empfangen haben.

[853]) Was A. hier meint, ist das begriffliche Stück an sich, welches in den einzelnen unter den Begriff fallenden Dingen enthalten ist, gegenüber den übrigen Bestimmungen oder bildlichen Resten (B. I., 16), welche dem Einzelnen neben dem begrifflichen Stücke noch anhängen. Alle bisher von A. erwähnten Eins sind solche, die noch mit anderen Bestimmungen vermischt sind, und deshalb sind sie nicht rein das Was oder der Begriff der Eins. Unter „Namen“ versteht A. hier den reinen Begriff gegenüber der einzelnen dazu gehörenden Sache. Jene früheren Eins sind es nur dem Vermögen nach, weil man sie noch in

und der Ursache, wenn man sie von den Dingen abtrennen und den Begriff des Wortes angeben soll. So ist das Feuer ein Element (vielleicht ist auch das Unendliche an sich oder etwas Anderes der Art Element) und auch nicht; denn das Was des Feuers und des Elements ist nicht dasselbe, sondern das Feuer ist nur als Sache und als ein Natürliches Element, während der Name zeigt, dass das Element ihm nur hinzugetreten ist, weil es etwas von dem Ursprünglich-Seienden ist. Ebenso verhält es sich mit der Ursache, mit der Eins und allem Anderen dieser Art. Deshalb ist das Was der Eins das Was des Untheilbaren als solchen,[854]) entweder dem Orte oder der Art, oder dem Vorstellen nach, oder dem untrennbaren Ganzen nach. Hauptsächlich ist das erste Maass von Jedem und insbesondere von dem Grossen eine Eins; von da ist sie auf Anderes übergegangen. Das Maass ist das, wodurch die Grösse erkannt wird.[855]) Das Grosse als

---

vielen anderen Beziehungen und Begriffen auffassen kann und nicht nothwendig nur als Eins; während dies bei dem späteren Maasse als Eins nicht angeht, da das Maass nur durch sein Eins-Sein Maass ist. Das folgende Beispiel mit dem Feuer wird dies deutlicher machen.

[854]) D. h. das Wesen der Eins wird durch das Wesen des Untheilbaren definirt; beide fallen zusammen. Der Leser wird indess bemerken, dass dies keine Definition ist, sondern eine blosse Umwandlung des Positiven in die Verneinung seines kontradiktorischen Gegentheils.

[855]) A. berührt hier einen interessanten Punkt, ohne ihn jedoch zu erschöpfen. Die Beschaffenheiten und die konkreten Dinge können für sich in ihrer Bestimmtheit bezeichnet werden, ohne dass man auf Anderes Bezug zu nehmen braucht; z. B. roth, süss, schwer, Pferd, Sonne; die einzelnen Grössen können zwar auch in ihrer Bestimmtheit wahrgenommen und vorgestellt werden, aber bei der unerschöpflichen Zahl der verschiedenen Grössen (z. B. der verschieden langen Linien) hat die Sprache nicht für jede bestimmte Grösse ein Wort bilden können, wie es für die Beschaffenheiten anging. Deshalb blieb hier nur übrig, einzelne bestimmte Grössen mit einem Namen zu bezeichnen (Elle, Pfund, Quart, Scheffel), und alle anderen Grössen gleicher Art in der Zahlform auf jene zu

solches wird durch die Eins oder die Zahl kennen gelernt, und alle Zahl wieder durch die Eins. Deshalb wird alles Grosse als solches durch die Eins erkannt, und das Ursprüngliche, wodurch alles Grosse erkannt wird, ist die Eins.[356]) Deshalb ist die Eins Anfang der Zahl als

---

beziehen. Dadurch wurden jene die Maasse, und die anderen das Gemessene; jene werden die Einheiten, diese die solche Einheiten enthaltenden Zahlen. Alle Bezeichnung der Grössen im Leben und in der Wissenschaft geschieht deshalb nicht in der Form des An-sich, sondern als Beziehung auf eine andere Grösse, das Maass. Indem dieses Urmaass aber in voller Schärfe geboten werden kann, und die Zahl-Beziehung dabei mit Hülfe der Brüche oder Quoten des Urmaasses ebenfalls in der höchsten Bestimmtheit geboten werden kann, hat sich gerade diese blos beziehende Bezeichnung der Grössen als eine weit schärfere und bestimmtere herausgestellt, als die Bezeichnung der Beschaffenheiten durch Worte in der Form des An-sich, welche das Seiende geradezu bezeichnen. In Folge dessen besteht in der Naturwissenschaft das Bestreben, alles Qualitative in Quantitatives umzuwandeln, weil nur dieses sich messen und in voller Genauigkeit bezeichnen lässt. In Folge dessen hat sich auch vielfach die Ansicht in die Systeme eingeschlichen, dass alles Grosse, insbesondere der Raum, nur aus Beziehungen bestehe; weil nämlich die einzelne Raumgrösse nur als Beziehung auf ein Maass bestimmt angegeben werden kann. Hierin liegt der Grund für den Begriff des Raumes, wie ihn Leibnitz auffasst. Wer indess die Natur der Beziehungen genauer kennt, weiss, dass alles Seiende auch durch Beziehungen bezeichnet werden kann, und er wird diese Benutzung der Beziehungsform zur bestimmten Vorstellung oder Mittheilung deshalb nicht als einen Beweis dafür nehmen, dass das Bezeichnete selbst kein Seiendes, sondern nur Beziehung ist. — Die hier von A. gebotenen Erörterungen treffen in den Ergebnissen mit dieser Auffassung zusammen, aber es fehlt durchaus die Erkenntniss der letzten Gründe, aus denen diese Ergebnisse als deren Folgen abfliessen.

356) Es ist ein durchgehender Fehler des A., die Zahl aus der Eins abzuleiten; vielmehr ist die Zahlbeziehung

solcher. Von da heisst Alles Maass, durch welches, als Erstem, das Einzelne kennen gelernt wird, und das Maass des Einzelnen ist die Eins in der Länge, in der Breite, in der Tiefe, in der Schwere, in der Schnelligkeit. Das Schwere und das Schnelle werden beide für das Entgegengesetzte angewendet; jedes von ihnen ist zweifach; so ist schwer das, was nur überhaupt ein Gewicht hat und das, was ein bedeutendes Gewicht hat, und schnell heisst das, was überhaupt sich bewegt, oder was eine bedeutende Bewegung hat; denn auch das Langsame hat eine gewisse Schnelligkeit und das Leichte eine gewisse Schwere. In allem diesem ist das Maas und der Anfang eine Eins und ein Untheilbares, und so bedient man sich auch bei den Längen des Fusses als eines Untheilbaren. Ueberall sucht man nach einem Maass, als einer Eins und einem Untheilbaren, welches für die Beschaffenheit oder die Grösse das Einfache ist, und das, dem man nichts abnehmen oder zusetzen kann, ist genau das Maass; deshalb ist das Maass der Zahl das genaueste; denn die Eins gilt überall als untheilbar, und bei den übrigen Maassen ahmt man dem nach; denn bei dem Stadium, als Längenmaass, und bei dem Talent, als Gewicht, würde ein Mehr oder Weniger nicht so leicht wie bei einem kleineren Maasse bemerkbar sein. 857) Das Letzte, was, so viel man wahrnehmen kann, eines Mehr oder Weniger nicht fähig ist, wird deshalb von Allen zum Maass der Feuchtigkeiten und des Trockenen und des Schweren und des Grossen genommen, und man glaubt dann die Grösse zu kennen, wenn man sie nach diesem Maasse kennt. Ebenso wird die Bewegung durch die einfache und schnellste Bewegung gemessen, da diese in der kleinsten Zeit geschieht. 858)

---

die ursprüngliche, in Folge deren Anwendung erst die einzelnen gezählten Dinge sich als die Einsen oder als die Elemente der Zahl herausstellen. Das Verhältniss ist also das umgekehrte.

857) D. h.: deshalb theilt man das Stadium in Füsse, wo das Mehr oder Weniger leicht bemerkbar ist, und deshalb bildet der Fuss das Maass im eigentlichen Sinne.

858) Für die kleinsten Zeittheile hat nämlich der Mensch schon in seiner Wahrnehmung und seinem Gedächtniss ein Mittel der Vergleichung und des Messens, was durch

Deshalb ist auch in der Gestirnkunde eine solche Eins der Anfang und das Maass; man nimmt die Bewegung des Himmels als gleichförmig und als die schnellste an und bestimmt danach die übrigen. Ebenso ist in der Musik der Viertelston, als Kleinstes, das Maass, und in der Sprache der Buchstabe.[859]) Alle diese Maasse sind, wie gesagt, in dieser Weise Eins und nicht als ein Gemeinsames. Indess ist das Maass nicht immer der Zahl nach Eins, sondern manchmal sind es mehrere; wie z. B. die zwei Viertelstöne, welche zwar nicht bei dem Hören, wohl aber bei der Lehre benutzt werden; ebenso sind die Laute, nach denen man misst, mehrere, und ebenso werden der Durchmesser und die Seiten und alle Grössen mit Zweien gemessen.[860])

In dieser Weise ist das Maass von Allem die Eins, um zu wissen, aus wie viel der Gegenstand besteht, wenn man ihn nach der Grösse oder nach der Art theilt. Die Eins ist untheilbar, weil in Allem das Erste untheilbar ist. Indess ist nicht Alles in gleichem Sinne untheilbar, z. B. der Fuss und die Eins; letztere ist es durchaus,

---

kein sinnliches Maass ersetzt werden kann. So unterscheidet man leicht den ungleichen Schlag einer Pendeluhr, selbst wenn die Differenz nach links gegen rechts oder umgekehrt nur eine zwanzigstel Sekunde beträgt, und bekanntlich theilen die Astronomen bei ihren Beobachtungen die von der Uhr angegebenen Sekunden noch innerhalb ihres Vorstellens mit grosser Sicherheit in Zehntel-Sekunden.

[859]) Das Beispiel mit den Buchstaben passt nicht, da die Buchstaben sich nicht durch die Grösse unterscheiden, sondern durch die Beschaffenheit des Lautes. A. meint vielleicht nur die langen und kurzen Buchstaben gleicher Art: o und ω; ε und η.

[860]) Der Lehrer benutzt zwei Viertelstöne, d. h. den halben Ton als kleinstes Maass, weil dieses Maass für den Schüler mehr in die Sinne fällt und unterscheidbarer ist. Der Durchmesser des Kreises wird mit Zweien, d. h. mit zwei Radien gemessen, denen er gleich ist. Die Grössen werden mit Zweien gemessen, d. h. man braucht dabei ein grosses und ein kleineres Maass als Einheit, z. B.: Pfund und Loth; Elle und Zoll u. s. w.

ersterer will nur, wie bereits bemerkt, für die Wahrnehmung ein Untheilbares sein; denn an sich ist wohl alles Stetige theilbar. — Das Maass ist immer von derselben Gattung; für die Grössen ist es eine Grösse und insbesondere für die Länge eine Länge, für die Breite eine Breite, für den Ton ein Ton, für die Schwere ein Schweres, für die Einheiten eine Einheit; so muss man nämlich letztere auffassen und nicht sagen: für die Zahlen eine Zahl. Letzteres müsste geschehen, wenn es sich gleich verhielte; allein man würde dann nicht in dem gleichen Sinne verfahren, sondern man würde dann von den Einheiten wieder Einheiten fordern und nicht eine Einheit als Maass aufstellen, da die Zahl eine Menge von Einheiten ist.[861]) — Auch die Wissenschaft nennt man das Maass der Dinge und aus gleichem Grunde auch die Sinneswahrnehmung; weil man die Dinge dadurch kennen lernt, obgleich jene eher gemessen werden, als messen. Es geht uns dabei so, als wenn ein Anderer uns misst und wir nun wissen, wie gross wir sind, nachdem er die Elle so und so vielmal an uns angelegt hat.[862]) — Protagoras nennt den Menschen das Maass aller Dinge, sei es, dass er den wissenden oder sinnlich-wahrnehmenden Menschen meinte; und zwar, weil der Eine die Sinneswahrnehmung, der Andere die Wissenschaft hat, welche man das Maass der unterliegenden Dinge nennt. Obgleich also der Satz nichts-

---

[861]) Diese Subtilität hängt mit der zu Erl. 856 erwähnten Ansicht des A. zusammen, wonach die Zahl aus der Eins entstehen und von ihr das Maass haben soll. An sich sieht man nicht ein, weshalb die Zehn und das Dutzend nicht als Maass grösserer Zahlen sollte dienen können; vielmehr hat das dekadische Zahlensystem gerade die Zehn zu seinem Maasse.

[862]) Es ist eine sehr fehlerhafte Ausdehnung des Maass-Begriffes, wenn A. auch das Wahrnehmen und Erkennen ein Messen der Dinge nennt; deshalb dreht A. die Auffassung auch gleich um und erkennt an, dass das Wissen vielmehr sein Maass, d. h. seine Bestimmtheit und seinen Inhalt von den Dingen erhält: Wenn ich mich messen lasse, so bestimme ich nicht mein Maass, sondern die seiende Anlegung des Maasses an meinen Körper bestimmt mein Wissen von meiner Länge.

sagend ist, so scheint er doch etwas sehr Bedeutendes zu sagen.[863])

Es hat sich sonach ergeben, dass das Eins-sein, wenn man es nach seinem Namen bestimmt, hauptsächlich das Maass ist, und zunächst das Maass für die Grössen; dann aber auch für die Beschaffenheiten. Es ist ein Maass wegen seiner Untheilbarkeit, entweder der Grösse oder der Beschaffenheit nach, und deshalb ist die Eins schlechthin oder als Eins untheilbar.[864])

Zweites Kapitel.

Ich habe nun die früher[865]) als bedenklich besprochene Frage über das Sein und die Natur der Eins zu erledigen. Es fragt sich: Was ist die Eins, und wie hat man sie zu nehmen; ist sie an sich ein Selbstständig-Seiendes, wie zuerst die Pythagoräer und nachher Plato meinten,

---

[863]) Der Sinn des Ausspruches des Protagoras ist ein anderer; er bezieht sich auf die Werthschätzung der Dinge, und da dieser Werth sich nach den Lust- oder sittlichen Gefühlen des Menschen für ihn bestimmt, so konnte Protagoras in diesem Sinne den Menschen mit Recht zum Maass der Dinge erheben. A. hält sich nur an das Wort, nicht an den Sinn. Nimmt man dagegen den Ausspruch des Protagoras so, wie ihn A. früher dargestellt hat, wonach die Gegenständlichkeit der Dinge sich nach dem Wahrnehmen und Wissen des Menschen von ihnen bestimmt, und wonach die Dinge immer so sind, wie sie dem Menschen erscheinen, so hat in diesem Sinne der Ausspruch des Protagoras den Begriff des Maasses vollkommen richtig angewendet.

[864]) Die Eins schlechthin ist untheilbar, weil sie nur Beziehung und nicht im Sein ist. Die Brüche sind keine Theilung der Eins, sondern nur Verhältnisse in ganzen Zahlen ausgedrückt. Das Maass ist zwar Eins, aber zugleich ein Seiendes und als solches ist es zugleich theilbar.

[865]) Nämlich in Buch 3, Kap. 4.

oder hat sie ein Natürliches zur Unterlage, und wie hat man sich hierüber verständlicher und näher, in der Weise der Naturphilosophen auszusprechen? Von diesen sagt der Eine, die Freundschaft sei die Eins, der Andere die Luft, der Dritte das Unendliche. Wenn aber kein Allgemeines selbstständig für sich bestehen kann, wie in den Büchern über das Selbstständige und das Seiende[366]) dargelegt worden ist, und wenn dasselbe kein einzelnes Ding neben den Vielen (denn es ist nur das Gemeinsame), sondern wenn es nur ein von Anderem Ausgesagtes ist, so gilt dies auch von der Eins; denn die Eins und das Seiende werden am meisten von Allem als ein Gemeinsames ausgesagt. Deshalb sind auch die Gattungen keine Naturdinge und keine von dem Andern getrennte Dinge, und die Eins kann auch aus denselben Gründen keine Gattung sein, weshalb das Seiende und das Selbstständige keine Gattungen sind.[367])

---

366) Es ist die Stelle in Buch 7, Kap. 13.

367) Die Ausführungen dieses Kapitels, dass die Eins kein Ding für sich sei, und dass sie immer nur von Anderem ausgesagt werde, scheinen dem jetzigen Vorstellen der Menschen so selbstverständlich, dass man Mühe hat, die Beweise für diese Sätze, die A. beibringt, zu verstehen und sich zu erklären, wie Pythagoras und Plato die Eins für das Wesen der Welt haben erklären können. Weil alle Dinge ein Einzelnes (eine Eins) und ein Seiendes (Ding) sind, und diese beiden Begriffe alle Dinge begleiten und ihnen einwohnen, glaubten jene Philosophen, die sich weit mehr im reinen Denken als im Beobachten bewegten, diese beiden Bestimmungen zu dem Kern aller Dinge erheben zu müssen. A. tritt hier dagegen auf und zeigt, dass die Eins nichts Selbstständig-Seiendes ist, sondern immer von einem Unterliegenden ausgesagt wird. Allein diese Ausführungen erschöpfen die Natur der Eins nicht, welche hier nicht in dem Sinn der Einheit, sondern nur als die Zahlen-Eins zu nehmen ist. Die Natur der Eins kann nicht vollständig erkannt werden, ehe man nicht die Natur der Zahlen, als blosser Beziehungsformen des Denkens, erkannt hat. Von diesen Zahlbeziehungen ist nun die Eins das Element, aber nicht in dem Sinne, dass es den Zahlen vorausginge, sondern so, dass es aus

Ferner muss die Eins bei allen Dingen sich gleichmässig verhalten, und das Seiende und die Eins haben

---

den Zahlen, welche das Erste sind, ausgesondert werden kann; ähnlich wie man aus der Beziehungsform der Ursachlichkeit die Ursache und die Wirkung als ihre Elemente aussondern kann. Die Eins ist deshalb ebenfalls nur im Denken; so wie es in dem Seienden keine Zahlen giebt, sondern erst der Mensch in seinem Denken diese hier auf dem Tische liegenden Thaler zu einer 5 bezieht, an der die Thaler nicht im mindesten Theil nehmen, so ist auch die Eins, als das Zahlelement, nur im Denken. Hält man dies fest, so ergeben sich die Sätze des A. von selbst. Während bei A. die Eins nur aus dem Selbstständigen entfernt wird, lässt er ihr doch das Sein; aber er kann dabei keine Kategorie des Seienden angeben, unter welche die Eins zu bringen wäre. Er muss hier den Leser mit oberflächlichen Ausreden abfertigen, und er begnügt sich auch hier zuletzt damit, dass in der *Sprache* die Eins so behandelt werde; die wahre Lösung kann A. nicht erreichen, gerade weil ihm die Eins als ein Seiendes gilt. Ist sie dagegen nur Beziehung, so versteht sich, dass sie weder ein Seiendes für sich, noch an Anderem ist, und all die breiten und zum Theil schwerfälligen Ausführungen dieses Kapitels werden überflüssig. — Man muss bei den Beziehungsformen nur immer festhalten, dass das Seiende allerdings damit bezeichnet werden kann; so kann man einen Gegenstand Eines oder Ursache oder Substanz oder Gleich nennen; allein deshalb *ist* dieser Gegenstand noch nicht das, was diese Beziehungen ausdrücken. Nur weil die Sprache das Ueberziehen einer Sache mit der Beziehungsform des Denkens ebenso ausdrückt, wie das Einwohnen einer seienden Eigenschaft in einer Sache, weil man z. B. ebenso sagt: Dieser Stein ist weiss, ist hart, ist rund, wie: Dieser Stein ist gleich (jenem) oder ist die Ursache des Druckes, ist *Einer* (Eins); nur deshalb bildet sich in dem gewöhnlichen Vorstellen die Meinung, dass diese letzteren Bestimmungen dem Stein ebenso einwohnen wie seine wahrgenommenen Eigenschaften; eine Ansicht, an der auch die Philosophie mit Zähigkeit festgehalten hat. Man hört dann wohl sagen: Diese Ursache *ist* doch, diese 3 Thaler *liegen* doch hier auf dem

gleich viele Bedeutungen.[368]) Da nun in dem Beschaffenen wie in dem Grossen eine gewisse Eins und Natur enthalten ist, so ist das Was der Eins ebenso wie das Was des Seienden zu ermitteln, und man darf sich nicht begnügen, zu sagen, dass die Eins selbst eben ihre Natur ausmache; vielmehr ist die Eins bei den Farben selbst eine Farbe, etwa das Weisse, sofern die übrigen Farben aus dem Weissen und Schwarzen anscheinend entstehen; das Schwarze ist dann nur die Beraubung des Weissen, wie die Finsterniss im Verhältniss zum Licht die Beraubung des Lichtes ist. Wären daher die Dinge Farben, so wären die Dinge eine Zahl. Aber Zahl wovon? offenbar Zahl von Farben, und die Eins wäre dann eine bestimmte Eins, nämlich das Weisse. Ebenso würde, wenn die Dinge Töne wären, die Zahl ein Seiendes, nämlich von Viertelstönen sein, aber die Zahl würde nicht deren Wesen sein; vielmehr wäre die Eins etwas an dem Seienden, und das Seiende wäre nicht die Eins, sondern der Viertelston. In derselben Weise würde bei den elementaren Sprachlauten das Seiende eine Zahl sein und die Eins der elementare Laut; und wenn geradlinige Figuren ein Sein haben, so ist auch hier die Zahl das Seiende der Figuren, und die Eins ist das Dreieck.[369]) Dasselbe gilt bei allen anderen Gattungen. Wenn bei den Zuständen

---

Tische, diese beiden Bogen Papier sind doch einander gleich; also hat doch die Ursache, die Zahl und das Gleich ein Dasein. Darauf ist zu entgegnen, dass auch nicht das Dasein der damit bezeichneten Dinge bestritten wird, sondern nur das Dasein dessen, was diese Beziehungsformen aussagen. So wie man die Häuser zwar mit Ziffern bezeichnet, aber damit die Ziffer nicht zu einer Eigenschaft der Häuser macht, so ist es mit den Beziehungen allgemein der Fall.

Auch A. benutzt hier diesen Gedanken, um zu zeigen, dass die Eins zwar von allen Dingen ausgesagt werde, aber deshalb nicht diese Dinge selbst sei.

[368]) Bis hier hat A. gezeigt, dass die Eins nicht ein Selbstständig-Seiendes ist; jetzt geht er nun dazu über, wie die Eins besteht.

[369]) Das Dreieck ist unter den Figuren die einfachste, aus der die anderen hervorgehen; deshalb ist es die Eins,

und bei den Beschaffenheiten und bei den Grössen und bei der Bewegung Zahlen bestehen, und die Eins in allen besteht, wenn aber die Zahl Zahl von etwas und die Eins eine bestimmte Eins ist, und wenn sie nicht das Seiende in diesen Bestimmungen bildet, so muss dies auch bei den selbstständigen Dingen sich so verhalten, da bei Allen es sich gleich verhält. Es ist also klar, dass die Eins in allen Gattungen etwas Natürliches ist, und dass sie nicht die Natur selbst von etwas ist; und so wie man bei den Farben nach der einen Farbe als der Eins sucht, so sucht man auch bei dem Selbstständigen nach dem einen Selbstständigen als der Eins.[870]) Dass aber die Eins und das Seiende gewissermassen ein und dasselbe bedeuten, erhellt daraus, dass sie gleich vielfach den Kategorien folgen, ohne doch in einer zu sein; die Eins ist weder in dem Was, noch in der Beschaffenheit, sondern verhält sich hier wie das Seiende. Ebenso wird „der eine Mensch“ nicht als etwas von dem „Menschen“ Verschiedenes ausgesagt; und ebenso nicht das Sein als ein Verschiedenes von dem Was, oder der Beschaffenheit oder der Grösse; und ebenso nicht das „Eins-sein“ als verschieden von dem „Einzeln-sein“.[871])

---

und die anderen sind die aus der Eins hervorgehenden Zahlen.

[870]) Diese Ausführungen bestätigen das zu Erl. 867 Gesagte; das Resultat, was A. bietet, ist durchaus ungenügend; die Zahl soll etwas Natürliches sein, aber nicht die Natur oder das Wesen der Sache, von der sie ausgesagt wird. Dann ist die Frage nicht abzuweisen: in welche Kategorie des Seienden gehört die Eins und die Zahl? und diese Frage kann A. nicht beantworten.

[871]) Diese Vermengung von Sein und Eins zeigt, wie wenig Klarheit A. in diese Begriffe zu bringen vermocht hat. Er fühlt gleichsam instinktiv, dass sie besondere Eigenthümlichkeiten haben; allein er kommt nicht über Aeusserlichkeiten hinaus, die das Räthsel nicht lösen und die Natur dieser Begriffe nicht offenbaren. Die Eins, als Element der Zahlbeziehung, ist nicht im Sein, sondern nur im Denken; das blosse Sein dagegen ist wohl in den Dingen, aber für den wahrnehmenden Menschen nur als der Gegensatz des Wissens, als die Form gegenüber

Drittes Kapitel.

Die Eins und die Vielen bilden Gegensätze in mehrfacher Weise; einer davon ist die Eins und die Menge, als das Untheilbare und das Theilbare; denn das Getheilte

---

dem Inhalt der Dinge. Während dieser Inhalt in das Wissen bei dem Wahrnehmen übergeht, geht diese Form nicht mit über; sie allein widersteht dem und ist damit das Feste und Selbstständige, was als Sein den Gegensatz zu dem Wissen bildet. Das Sein als solches ist deshalb unwissbar; man fühlt nur seinen Widerstand bei dem Wahrnehmen, vermöge dessen der Gegenstand sich von seiner Vorstellung unterschieden erhält. Auf dieser Empfindung beruht die besondere Art des Wissens, welche das Wahrnehmen enthält (B. I. 57). Deshalb erklärt es sich, dass, wie A. sagt, „das Sein allen Kategorien folgt, ohne doch in einer zu sein;“ die Kategorien bezeichnen nämlich den in das Wissen eingetretenen Inhalt des Seienden; dieser ist in allen Dingen von dieser Seinsform durchdrungen (gefolgt), aber diese Seinsform geht bei dem Wahrnehmen nicht mit in das Wissen über, und deshalb ist auch diese Form, dieses Sein nicht mit in den Kategorien (dem gewussten Inhalt) enthalten. Weil aber A. dies nicht klar erkennt, kann er sich nur dunkel und widersprechend ausdrücken, indem er gleich darauf wieder sagt: „Das Sein ist nicht verschieden von den Kategorien.“ Allerdings ist es als die nicht übergehende Form von dem übergehenden Inhalt verschieden; aber weil diese Form allen Inhalt bei den Gegenständen durchdringt, und das Wahrnehmen bei allen Kategorien an diese feste Form anstösst, so kann man auch sagen: dieses Sein ist von den Kategorien nicht verschieden; es ist eben die unsagbare und nur empfundene Seinsform, die allen Inhalt durchdringt und deshalb im gewöhnlichen Vorstellen sich mit ihm identifizirt.

Die Eins geht nicht so parallel mit dem Sein, wie A. meint; in der Sprache mag es sich so verhalten, aber sachlich bildet die Eins als blosse Beziehungsform des Denkens den stärksten Gegensatz zu dem Sein, d. h.

und das Theilbare heisst Menge, und das Untheilbare oder Ungetheilte Eins.[872]) Da die Gegensätze überhaupt vierfacher Art sind, und eine Art die sogenannte Beraubung ist, so werden wohl die Eins und die Vielen sich so entgegengesetzt sein und nicht wie Verneinungen oder Beziehungen.[873]) Die Eins wird aus dem Gegentheiligen abgeleitet, und die Eins wird als das Untheilbare aus dem Theilbaren offenbar, weil die Menge und das Theilbare mehr in die Sinne fällt als das Untheilbare, so dass in Folge der Wahrnehmung die Menge dem Begriffe nach früher ist als das Untheilbare.[874])

Zu dem Eins gehört, wie ich schon mittelst der Tafel der Gegensätze[875]) gezeigt habe, auch das Dasselbige,

---

zu der Seinsform, die freilich als das in das Wissen nicht Uebergehende ohne Inhalt und leer erscheint und insofern mit der Eins, welche ebenso inhaltslos und leer ist, auf gleicher Stufe steht.

[872]) Die Menge ist nicht das Theilbare, sondern das wirklich Getheilte, obgleich auch dieser Ausdruck schlecht ist; denn es ist ganz gleichgültig, ob die Menge durch Theilen oder auf andere Weise entstanden ist, z. B. wenn man eine Menge Bücher aus verschiedenen Läden zusammenkauft. Die Menge ist nur sprachlich von den Vielen unterschieden, und beide gehören zu der Zahlbeziehung und bezeichnen die unbestimmte Zahl.

[873]) Der Text ist hier verdorben; A. will sagen: die Eins und die Vielen sind Gegentheile und gehören nicht zu den drei anderen Gegensätzen, d. h. nicht zur Beraubung, zur Verneinung und auch nicht zur Beziehung.

[874]) Hier erkennt A., freilich aus falschen Gründen an, dass die Zahl früher ist als die Eins, d. h. dass die Zahlbeziehung oder die Auffassung von Mehreren als 3, 5, 9 u. s. w. früher ist als die Auffassung des einzelnen Gezählten als Eins. Deshalb ist die Eins nur Element der Zahl, und deshalb erwartet man bei dem Worte Eins auch, dass die Zwei oder eine andere Zahl nachfolgen wird. Deshalb ist die deutsche Sprache hier viel bestimmter als die griechische, in welcher die Eins (das ἕν) auch das Eine und auch die Einheit bezeichnet, welche Begriffe von der Eins gänzlich verschieden sind.

[875]) Die Stelle ist Buch 4, Kap. 2.

das Aehnliche und das Gleiche, und zu der Menge gehört das Verschiedene, das Unähnliche und das Ungleiche.[876]) Von den mancherlei Bedeutungen des „Dasselbigen" ist die eine das Dasselbige der Zahl nach; eine andere, wenn etwas der Zahl und dem Begriffe nach Eins ist, wie z. B. Du mit Dir der Art und dem Stoffe nach Eins bist. Das „Dasselbige" wird ferner gebraucht, wenn der Begriff des ursprünglich Seienden einer ist; so heissen gleiche gerade Linien „dieselben", und ebenso gleiche und gleichwinklige Vierecke; obgleich es deren viele giebt, so bildet doch bei ihnen die Gleichheit die Einheit.

Aehnlich werden Dinge genannt, die nicht schlechthin dieselben sind und dem Unterliegenden nach nicht ununterscheidbar sind, aber die der Form nach dieselben sind; so ist das grössere Viereck dem kleineren ähnlich, und so sind sich die ungleichen geraden Linien einander ähnlich; sie sind sich ähnlich, aber sie sind nicht schlechthin dieselben. Aehnlich heissen ferner Dinge, die dieselbe Form haben, und wo in den Bestimmungen, welche ein Mehr oder Weniger zulassen, doch das Eine weder mehr noch weniger als das Andere ist.[877]) Aehnlich heissen ferner Dinge von gleichem Zustand und von einer Form; so nennt man das starke und das schwache Weiss einander ähnlich, weil sie beide zu einer Art gehören.

---

[876]) Eine ähnliche Untersuchung der hier genannten Begriffe, wie sie nun folgt, ist schon Buch 5, Kap. 9 geschehen; es wird deshalb auf die Erklärungen zu jenem Kapitel Bezug genommen. Die Klassifikation dieser Begriffe, als zur Eins und zur Menge gehörend, ist erzwungen und streng genommen falsch, weil diese sämmtlichen Begriffe nur Beziehungsformen sind, bei denen gar keine solche Besonderung des Allgemeinen zu Arten stattfindet, wie innerhalb des Seienden. Das der „Zahl nach Eine" nennt A. in Buch 5, Kap. 9 das „Eine nebenbei". Die sonst hier auftretenden Bedenken sind zu Buch 5, Kap. 9 in den Erl. 437—441 entwickelt.

[877]) Zwei Kirschen sind z. B. sich ähnlich, wenn sie dieselbe Form und dabei auch gleiche Grösse und gleich dunkle Farbe haben, also in letzteren Eigenschaften kein Mehr oder Weniger gegen einander haben.

Ferner heissen Dinge ähnlich, wenn sie mehr Gleiches als Verschiedenes an sich haben, entweder schlechthin oder in besonders hervortretenden Bestimmungen, wie z. B. deshalb das Zinn dem Silber oder Golde, und das Gold dem Feuer ähnlich ist wegen der gelblichen und feurigen Farbe. Hiernach hat auch das Verschiedene und das Unähnliche mehrfache Bedeutungen.

Das Andere ist der Gegensatz von dem „Denselben", und deshalb ist Jedes zu Jedem entweder dasselbe oder ein Anderes. Ein Anderes ist etwas auch dann, wenn weder der Stoff noch der Begriff einer ist; deshalb bist Du gegen Deinen Nachbar ein Anderer. Eine dritte Bedeutung kommt in der Mathematik vor. Das Andere und das Dasselbige wird deshalb von Allem in Bezug auf Alles ausgesagt, soweit es ein Seiendes und Eines ist; denn das Andere ist nicht blos die Verneinung des Dieselbigen; deshalb sagt man es auch von keinem Nichtseienden (aber man sagt: Nicht-dasselbe), aber wohl von allem Seienden aus; denn die Eins und das Seiende sind entweder von Natur Eins oder Nicht-Eins. Das Andere und das Dasselbige sind sich also in dieser Weise entgegengesetzt. [878])

Der Unterschied und das Andere sind gleichfalls verschieden; denn das Andere und das, von dem es das Andere ist, sind nicht nothwendig durch etwas Bestimmtes Andere, da alles Seiende entweder ein Anderes oder das-

---

[878]) Auch hier sind die Erläuterungen zu Buch 5, Kap. 9 nachzusehen. Das Andere, als Gegensatz des „Desselbigen", ist das Konträre und nicht das blos Kontradiktorische; um so auffallender ist es, dass A. gleich darauf das Andere, insofern es der Gegensatz des Unterschiedenen ist, zu dem blos Kontradiktorischen herabdrückt und das „Unterschiedene" als das Konträre definirt. Im Deutschen gilt das Andere immer als ein Seiendes, was aber in der Beziehungsform zu einem „Diesen" als das „Nicht-Dieses" aufgefasst wird; seine eigene seiende Bestimmtheit wird dabei zugleich festgehalten. Dagegen gilt im Deutschen das Unterschiedene als die reine Verneinung, ohne dass ein Seiendes unterzuliegen braucht. Doch wird diese Definition im Leben nicht festgehalten, vielmehr werden beide Worte meist gleichbedeutend gebraucht.

selbe ist; dagegen ist das Unterschiedene durch etwas Bestimmtes verschieden; deshalb muss ein Dasselbiges bestehen, durch das sie unterschieden sind. [879]) Dieses Dasselbige ist die Gattung oder Art; denn alles Unterschiedene ist der Gattung oder Art nach unterschieden, und zwar der Gattung nach, wenn es keinen gemeinsamen Stoff hat und Eines in das Andere nicht übergeht, wie z. B. das, was in verschiedene Klassen der Kategorien fällt; der Art nach, wenn die Gattung für sie dieselbe ist. Gattung wird hier das genannt, worin die beiden Unterschiedenen dem Wesen nach dasselbe sind. Die Gegentheile sind unterschieden, und die Gegentheiligkeit ist eine Art des Unterschiedes. Dass diese Annahmen richtig sind, ergiebt sich auch durch Induktion; denn jedes Ding zeigt sich als ein Unterschiedenes, und zwar nicht als ein Anderes überhaupt, sondern entweder als ein Anderes der Gattung nach oder als ein Anderes innerhalb derselben Kategorie, so dass sie in derselhen Gattung auch der Art nach dieselben sind. Anderwärts [880]) ist dargelegt worden, was der Gattung nach Dasselbe oder ein Anderes ist.

Viertes Kapitel.

Die Unterschiedenen [880b]) können mehr oder weniger sich von einander unterscheiden; hier giebt es nun einen grössten Unterschied, welchen ich das Gegentheil

---

[879]) Man sehe Erl. 878. Das Andere ist hiernach das Kontradiktorische, und das Unterschiedene ist das Konträre eines Gegenstandes. Die Darstellung des A. ist hier trotz der Einfachheit der Begriffe höchst schwerfällig und deshalb unverständlich.

[880]) Nämlich Buch 5, Kap. 10.

[880b]) Man halte fest, dass A. in diesem ganzen Kapitel und überhaupt unter dem „Unterschiedenen" immer das Konträre versteht, also ein Seiendes, was neben dem Ungleichen auch Gleiches mit dem Anderen enthält. Des-

nenne. Dass dies der grösste Unterschied ist, ergiebt sich durch Induktion; denn was der Gattung nach verschieden ist, kann nicht in einander übergehen, sondern steht weiter von einander ab und kann nicht zusammengebracht werden; bei dem der Art nach Unterschiedenen findet dagegen ein Entstehen aus dem Gegentheil, als dem Aeussersten, statt. Nun ist der Abstand der äussersten Enden der grösste, folglich auch der der Gegentheile; nun ist aber das Grösste in jeder Gattung vollendet; das Grösste ist das, was nicht übertroffen werden kann, und vollendet ist, zu dem nichts von aussen mehr hinzugenommen werden kann; der vollendete Unterschied hat sein Ziel erreicht, und ebenso heisst auch das Uebrige durch die Erreichung seines Zieles vollendet. Von dem Ziele ist aber nichts ausserhalb seiner; es ist das Aeusserste in Allem und umfasst Alles; deshalb ist nichts ausserhalb des Zieles, und das Vollendete bedarf nichts. Hieraus erhellt, dass die Gegentheile die vollendeten Unterschiede sind, und da „Gegentheil" in mehrfachem Sinne gebraucht wird, so kommt ihm das Vollendete immer in demselben Sinne wie das Gegentheilige zu.[381])

Wenn sich dies so verhält, so können offenbar für eine Seite nicht mehrere Gegentheile bestehen; denn über

---

halb besteht, wie A. sagt, zwischen Dingen, die nicht zu einer Gattung gehören, kein Unterschied, weil sie neben dem Ungleichen nichts Gleiches haben.

[381]) Diese Erörterungen über das Gegentheilige finden sich zum Theil schon in Buch 5, Kap. 10. Hier wie dort zeigen sich diese Erörterungen als werthlose Betrachtungen, ohne Nutzen für die Erkenntniss des Seienden; sie sind vielmehr das beliebte Spiel mit den Beziehungsformen, in das sich A. nur zu gern verliert. Der Begriff des Gegentheiligen spielt bei A. eine grosse Rolle; schon in seinen Schriften: „Ueber die Kategorien" und „Ueber die Auslegung" läuft die Betrachtung immer auf diese Beziehungsform hinaus, obgleich sie doch für die Erkenntniss der Dinge ohne Werth ist. Ebenso ist die Beschränkung des Gegentheiligen auf die äussersten Enden der Artunterschiede eine Willkür, die man zwar gestatten kann, aber die nicht weiterführt. Das „Vollendete" erörtert A. Buch 5, Kap. 16.

das Aeusserste hinaus giebt es nicht ein noch mehr Aeusserstes, und von einer Entfernung giebt es nicht mehr als zwei Enden. Ueberhaupt muss, wenn das Gegentheil zu dem Unterschied gehört, und der Unterschied zwischen zwei Dingen stattfindet, auch das Vollendete sich so verhalten, und auch die übrigen Bestimmungen über das Gegentheil müssen dann für das Vollendete gelten; denn der vollendete Unterschied ist am meisten unterschieden, da ausser dem der Gattung und dem der Art nach Unterschiedenen kein Unterschied weiter besteht; denn ich habe gezeigt, dass zwischen Dingen, die nicht zu einer Gattung gehören, kein Unterschied besteht, und dass den am weitesten gehenden Unterschied in derselben Gattung die Gegentheile bilden; denn der grösste Unterschied darin ist der vollendete.[882]) — Auch das, was an einer dafür empfänglichen Sache am meisten sich unterscheidet, bildet Gegentheile; denn der Stoff ist für die Gegentheile derselbe. — Auch das, was innerhalb des zu demselben Vermögen Gehörenden am meisten unterschieden ist, bildet Gegentheile; so ist die Wissenschaft über ein Gebiet nur eine, obgleich die vollendeten Unterschiede darin die grössten sind.

Die vornehmste Art von Gegentheiligkeit ist das Haben und das Beraubt-sein; aber nicht jede Beraubung, da diese viele Bedeutungen hat, sondern nur die vollendete.[883]) Alle anderen Gegentheile werden danach benannt, entweder weil sie Entgegengesetztes haben oder bewirken oder zu bewirken geeignet sind oder annehmen

---

882) Auch dies sind durchaus hohle und nutzlose Betrachtungen über die Beziehungsform des Gegentheiligen; es ist das Fortspinnen eines selbst gewebten Netzes, wobei A. immer weiter von dem Seienden und dessen Erkenntniss sich entfernt.

883) Da das Beraubtsein an sich nur die Verneinung einer gewöhnlichen Eigenschaft bezeichnet, während das eine Gegentheil mehr als das blosse Nicht das andere bezeichnet, so scheint es auffallend, dass A. die Beraubung zu einer Art der Gegentheiligkeit erhebt. Es beseitigt sich dieses Bedenken, wenn man unter vollendeter Beraubung das Konträre und nicht blos das Kontradiktorische versteht.

oder von sich abstossen. Wenn nun der Widerspruch, die Beraubung, die Gegentheile und die Beziehungen Gegensätze sind, und davon der Widerspruch der hauptsächlichste ist, und bei diesem kein Mittleres besteht, wohl aber bei den Gegentheiligen, so erhellt, dass das Widersprechende und das Gegentheilige nicht dasselbe sind. Dagegen ist die Beraubung eine Art des Widerspruchs; denn das, was überhaupt sich nicht so verhalten kann, oder was sich nicht seiner Natur gemäss verhält, heisst beraubt, entweder schlechthin oder in einer gewissen Weise, da dieses Wort, wie ich anderwärts gezeigt habe, in verschiedenem Sinne gebraucht wird.[884] Die Beraubung ist deshalb eine Art des Widerspruchs oder ein Unvermögen, was von dem dazu Fähigen gesondert oder damit verbunden ist.[885] Deshalb giebt es bei dem Widerspruch kein Mittleres, wohl aber in einer Art bei der Beraubung. So ist jedes Ding entweder gleich oder nicht gleich; aber nicht Jedes ist gleich oder ungleich, sondern nur, wenn es zu dem gehört, was des Gleichen fähig ist.[886] Wenn an dem Stoffe das Entstehen aus den Gegentheilen erfolgt, und wenn etwas entweder aus der Form oder aus einem Haben der Form oder aus einer Beraubung der Form und Gestalt entsteht, so erhellt, dass alles Gegentheilige eine Art Beraubung ist; aber nicht jede Beraubung ist ein Gegentheiliges; die Beraubung kann nämlich in mehrfacher Weise bei dem Beraubten erfolgen, während alle äussersten Veränderungen Gegentheile bilden.[887] Dies ergiebt sich auch durch Induktion; denn jedes Gegentheil ist eine Beraubung des anderen ihm gegenüberstehenden Gegentheils, wenn auch nicht überall in gleicher Weise. So ist die Ungleichheit die

---

884) Buch 5, Kap. 22 handelt ebenfalls über das Gegentheilige, zum Theil mit denselben Worten.

885) Der Text dieser Stelle ist verdorben; A. will sagen, dass die Beraubung ein Unvermögen ist, was an dem haftet, was an sich das betreffende Vermögen hat; es ist eine blosse Worterklärung.

886) A. fasst hier das Nichtgleiche als das Kontradiktorische, und das Ungleiche als das Konträre.

887) Man setze hinzu: „aber die Beraubungen nicht immer bis zu dem Aeussersten vorzuschreiten brauchen.

Beraubung der Gleichheit, die Unähnlichkeit die der Aehnlichkeit, das Laster die der Tugend. Es findet hier der oben bemerkte Unterschied statt; einmal bezeichnet die Beraubung nur das Beraubtsein überhaupt, ein ander Mal das Beraubtsein zu einer Zeit oder an einem Gegenstand, je nach seinem Alter, oder nur an einem Hauptsächlichen, oder überhaupt. Deshalb giebt es bei manchen Beraubungen ein Mittleres, z. B. Menschen, die weder gut noch schlecht sind; bei Anderem ist dieses Mittlere nicht; so muss eine Zahl entweder gerade oder ungerade sein; bei Manchem ist auch das Unterliegende bestimmt, bei Anderem nicht.[888]) Hieraus erhellt, dass das eine Gegentheil immer als Beraubung seines anderen ausgesagt wird; doch genügt es, wenn dies nur bei den obersten und den Gattungen der Gegentheile stattfindet, wie z. B. bei der Eins als Gegentheil des Vielen, da alle übrigen Gegentheile auf diese obersten zurückgeführt werden.

Fünftes Kapitel.

Da Eins nur Einem entgegengesetzt ist, so fragt sich, wie ist die Eins den Vielen und wie ist das Gleiche dem Grossen und dem Kleinen entgegengesetzt?[889]) Denn

---

[888]) So ist z. B. bei dem Geraden und Ungeraden die Zahl das bestimmte Unterliegende, während bei Gut und Bös kein solches Bestimmtes unterliegt.

[889]) In diesem Kapitel setzt sich diese Untersuchung über die Beziehungsform des Gegentheiligen fort; sie dreht sich, wie in den vorhergehenden Kapiteln, um Schwierigkeiten, die erst künstlich erzeugt werden, indem erst aus unzureichenden Induktionen allgemeine Gesetze gebildet werden, und dann Fälle beigebracht werden, die dazu nicht passen. Anstatt dann zu sagen: Also war die Induktion mangelhaft und das Gesetz nicht das richtige, sucht A. das Gesetz zu erhalten und die Schwierigkeit auf andere Weise zu lösen. Dies Alles macht in hohem Grnde den Eindruck nutzloser scholastischer Denkübungen

die Frage: ob so oder so, hält sich in dem Gegensatz; z. B. ob etwas weiss oder schwarz, und ob etwas weiss oder nicht weiss ist? Dagegen fragt man nicht, ob etwas Mensch oder weiss ist, wenn man nicht in einer bestimmten Voraussetzung fragt, z. B. ob Kleon oder Sokrates gegangen ist; hier ist aber in der Sache an sich keine Nothwendigkeit; der Ausdruck ist nur von dorther übernommen worden;[890]) denn nur das Entgegengesetzte kann nicht zugleich sein, und davon macht man auch bei jener Frage, wer gegangen sei, Gebrauch; denn wenn Beide zugleich hätten gehen können, so würde die Frage lächerlich sein. Allein wenn auch Beide zugleich hätten gehen können, würde man in den Gegensatz der Eins gegen die Vielen gerathen, z. B. wenn man fragte, ob Beide gegangen sind, oder nur Einer von Beiden. Wenn es sich also bei dem Entgegengesetzten immer um die Frage nach einem von beiden handelt, wenn man aber trotzdem fragt, ob etwas grösser oder kleiner oder gleich ist, wie verhält sich da das Gleich als Gegensatz des Grösseren und Kleineren?[891]) Das Gleich kann weder einem von beiden noch beiden zusammen entgegengesetzt sein; denn weshalb sollte es mehr dem Grösseren als dem Kleineren oder umgekehrt entgegengesetzt sein? Ueberdem ist das Gleiche auch dem Ungleichen entgegengesetzt, es müsste also mehr als einem entgegengesetzt sein. Bedeutet aber das Ungleiche dasselbe, was jene beiden zusammen, so wäre es der Gegensatz von beiden, und so unterstützte

---

mit den Beziehungsformen, von denen Jeder fühlt, dass damit nicht das Mindeste für das Wissen gewonnen wird.

[890]) D. h. Sokrates und Kleon sind keine Gegensätze, wo einer den anderen ausschlösse; diese Form der Frage wird nur von dorther, wo Gegensätze bestehen, für den besonderen Fall mit Sokrates und Kleon übernommen, weil die besonderen Nebenumstände das Gehen von Beiden ausschliessen.

[891]) In dieser Frage treten nämlich drei Alternativen auf, während nach dem Vorgehenden nur zwei Alternativen als Gegensätze möglich sind. Deshalb muss das Gleich der Gegensatz von den beiden anderen sein; aber hieraus entstehen neue Schwierigkeiten, welche A. hier darlegt.

dies die Ansicht Derer, welche das Ungleiche als ein Doppeltes behaupten. Allein dann wäre Eines das Gegentheil von Zweien,[892] was doch unmöglich ist. Das Gleiche erscheint eher als ein Mittleres zwischen Grossem und Kleinem; allein die Gegentheile zeigen sich nicht als eine Mitte, und es ist dies auch nach ihrer Definition nicht möglich; denn das Mittlere ist nie vollendet; vielmehr haben die Gegentheile ein Mittleres zwischen sich[893]). Es bliebe somit nur übrig, das Gleiche wie Verneinung oder wie Beraubung entgegenzusetzen. Allein dies geht für nur Eines von Beiden[894]) nicht an; denn weshalb sollte das Gleiche mehr von dem Grossen als von dem Kleinen der Gegensatz sein? Es ist also eine beraubende Verneinung von beiden. Deshalb bezieht sich die Frage: ob so oder so? immer auf Beides, und nicht auf Eines allein; man fragt z. B. nicht, ob etwas grösser oder gleich ist, oder ob es gleich oder kleiner ist; es müssen vielmehr immer drei Glieder da sein. Das Gleiche ist indess nicht nothwendig eine Beraubung;[895]) denn nicht Alles, was weder grösser noch kleiner ist, ist gleich, sondern nur das, was von Natur gross oder klein sein kann. Das Gleiche ist also das weder Grosse noch Kleine, was aber die Fähigkeit hat, gross oder klein zu sein; es ist also beiden als verneinende Beraubung entgegengesetzt und ist

---

[892]) Wenn nämlich das Ungleiche ein Zweifaches ist, so ist sein Gegensatz, das Gleiche, Zweien entgegengesetzt, was nach A. nicht möglich ist.

[893]) D. h. das Gleiche kann auch nicht die Mitte zwischen Gross und Klein sein; denn es ist als Gegensatz angesehen worden, und Gegensätze können nie ein Mittleres sein, sondern nur ein solches zwischen sich haben. Deshalb zieht nun A. in dem folgenden Satz den Schluss: Also kann das Gleiche kein Gegentheiliges sein, sondern muss eine andere Art von Gegensatz sein, nämlich eine verneinende Beraubung von dem Grossen und Kleinen.

[894]) D. h. nur für das Grosse allein oder nur für das Kleine allein kann das Gleich keine Verneinung und Beraubung sein.

[895]) D. h. sie ist nicht kontradiktorischer, sondern konträrer Natur.

deshalb zwischen beiden.[896]) Ebenso ist das, was weder gut noch schlecht ist, beiden entgegengesetzt, es hat aber keinen Namen, da gut und schlecht in verschiedenen Bedeutungen gebraucht werden, und kein einzelnes Wort als Mittleres diese Bedeutungen umfasst; eher kann man z. B. noch sagen: „Das-weder-Weiss-noch-Schwarze"; allein auch dies hat nicht blos eine Bedeutung, sondern es sind nur die Farben bestimmt, von denen diese Verneinung beraubend angesagt wird; es kann aber das Graue oder das Blasse oder sonst etwas derart sein. Deshalb ist der Tadel Jener unbegründet, welche meinen, dass dies von Allem gelte und es mithin auch ein Mittleres zwischen Schuh und Hand gebe, was weder Schuh noch Hand sei, da es doch zwischen Gutem und Schlechtem ein Mittleres gebe, was keines von beiden sei, und bei allem Anderen also auch ein Mittleres bestehe. Diese Folge ist jedoch nicht nothwendig; denn die gemeinsame Verneinung der Gegentheile ist nur da statthaft, wo ein Mittleres und ein Zwischenraum von Natur besteht; in jenem Falle ist aber kein solcher Unterschied vorhanden, weil das Beides, was verneint wird, zu verschiedenen Gattungen gehört, und beide kein gemeinsames Unterliegende haben.[897])

---

[896]) Dies ist die Lösung der dargelegten Schwierigkeiten; das Gleiche ist eine verneinende Beraubung der beiden Entgegengesetzten und deshalb ein Mittleres von beiden. Aber was ist damit für die Erkenntniss der Natur gewonnen?

[897]) Aus diesen Ausführungen erhellt, dass A. vorzüglich durch die Spitzfindigkeiten der Sophisten zu diesen Erörterungen getrieben worden ist. Gerade die Sophisten waren es, welche die natürliche Auffassung der Dinge und das Prinzip der Beobachtung untergruben, indem sie die Beziehungsformen, mit welchen das Seiende im gewöhnlichen Leben vielfach vermengt wird, benutzten, um diese Formen selbst als ein Seiendes zu behandeln und dann die Widersprüche aufzuzeigen, die daraus hervorgehen. So zerstörten sie alle Festigkeit des Wissens nicht blos innerhalb der Naturerkenntniss, sondern nur innerhalb des Sittlichen. Plato fühlte diese Gefahr nnd trat ihnen mit aller Energie seines sittlichen Gefühls entgegen; allein trotzdem kann man nicht sagen, dass ihm die Wider-

Sechstes Kapitel.

Aehnliche Bedenken zeigen sich auch bei der Eins und den Vielen; bilden die Vielen schlechthin den Gegensatz zu der Eins, so stösst man auf Unmöglichkeiten; denn dann ist die Eins auch ein Weniges oder Wenige; denn

---

legung der Sophisten gelungen sei; vielmehr entwickelte sich aus seiner Schule später die Skepsis der neuen Akademie. Ebendeshalb sieht sich auch A. fortwährend genöthigt, auf diese Einwürfe der Sophisten zurückzukommen; hätte Plato sie wirklich philosophisch und gründlich widerlegt und abgethan, so wäre dies für A. nicht mehr nöthig gewesen; allein A. fühlte, dass Plato hier nicht Alles geleistet hatte; deshalb sucht er in seiner Weise den Sophisten ebenfalls entgegenzutreten. Indess dürfte auch ihm die Aufgabe nicht besser als Plato gelungen sein. Die bisherigen Proben ergeben, dass er zu keinen festen und sicheren Resultaten gelangen kann; überall muss er von seinen Regeln wieder Ausnahmen zulassen, oder er kann die Gültigkeit der aufgestellten Regeln nur unsicher (*πως*) behaupten. Viel schlimmer war aber die Folge, dass diese chikanösen Angriffe der Sophisten A. immer mehr von der Betrachtung des Seienden abzogen und in das neckende Spiel mit den Beziehungen verwickelten, was er dann durch ganze Kapitel und Bücher dieses Werkes fortsetzt, ohne dass die Erkenntniss der Natur davon den mindesten Gewinn erlangte.

Alle diese Schwierigkeiten und Gefahren konnten nur überwunden werden, wenn A. die Natur der Beziehungsformen und ihren Gegensatz gegen das Seiende gründlich erkannt hätte; allein dazu ist weder er noch das Mittelalter gelangt. Erst mit Locke und Hume beginnt die richtigere Auffassung, die dann von Kant erweitert, aber freilich in die sonderbare Behauptung umgedreht wird, dass diese Beziehungsformen (d. h. seine zwölf Kategorien) zwar ein Seiendes bezeichnen, aber ein solches, was nur Erscheinung, nicht das Ding an sich sei, während der wahre Satz lauten muss, dass die Beziehungsformen überhaupt kein Seiendes bieten und abbilden, sondern dass

die Vielen sind auch der Gegensatz von Wenigen. Ferner sind dann auch die Zwei Viele,[898] und auch das Zweifache ein Vielfaches, da die Zwei auch Zweifach genannt wird. Also ist die Eins die Wenigen; denn wem anders als der Eins und den Wenigen könnten die Zwei als die Vielen entgegengesetzt werden? Denn es giebt kein Geringeres als die Eins. Ferner ist, wie in der Länge das Lange und das Kurze enthalten ist, in der Menge das Viel und das Wenig enthalten, und was Viel ist, ist auch Vieles, und Vieles ist Viel. Deshalb wird das Wenige eine Menge sein, wo nicht ein leicht zu bestimmendes Stetige einen Unterschied zwischen beiden hervorbringt.[899] Somit ist dann die Eins eine Menge, wenn auch eine geringe. Diese Folge ist nothwendig, wenn die Zwei Viele sind.[899b] Vielleicht haben indess die Vielen nur ungefähr den Sinn wie das Viel, sind aber doch verschieden; so sagt man viel Wasser; aber nicht Viele Wasser. Dagegen sagt man das Viele von getrennten Dingen, wenn sie eine bedeutende Menge entweder schlechthin oder in Bezug auf ein Anderes sind, und das Wenig

---

sie nur Formen des Denkens sind, unter welche das Seiende gestellt wird, um für das Denken handlicher und übersichtlicher zu werden.

[898]) Weil auch die Zwei wie die Vielen als Gegensatz von Eins aufgefasst werden kann, und weil Jedes nur einen Gegensatz haben kann; sind deshalb den Vielen die Eins und auch das Wenige entgegengesetzt, so müssen letztere beide identisch sein; und ebenso die Zwei und die Vielen, weil sie beide die Gegensätze der Eins sind; dies sind aber Unmöglichkeiten.

[899]) Weil das Wenige, wie eben gesagt worden, in der Menge enthalten ist, also gleichsam wie das Viele eine Unterart der Menge bildet; nur wenn das Wenig auf ein leicht erfassbares Stetige, z. B. auf einen Zoll, angewendet wird, passt diese Folgerung nach A. nicht.

[899b]) Bis hierher gehen die Unmöglichkeiten, welche hier A. entwickelt; es folgt nun deren Auflösung, wie sie A. bietet; sie läuft darauf hinaus, dass er zeigt, wie die obigen Worte in verschiedenem Sinne gebraucht werden können und dadurch den Schein des Unmöglichen veranlassen.

von einer geringen Menge; auch sagt man das Viel von der Zahl, und in diesem Sinne ist es allein der Eins entgegengesetzt. In diesem Sinne spricht man von Eins und Vielen, wie man sagt: die Einheit und die Einheiten, oder das Weisse und die Weissen, oder wie gemessene Dinge im Verhältniss zu dem Maass und dem Messbaren. Diesen Sinn hat auch das Vielfache; denn jede Zahl ist ein Vieles, weil sie Einheiten hat, und weil jede durch die Einheit messbar ist, und weil sie den Gegensatz zu dem Einen, aber nicht zu dem Wenigen bildet. In diesem Sinne ist auch die Zwei ein Vieles, aber nicht in dem Sinne, dass sie eine schlechthin, oder im Verhältniss zu etwas Anderem übermässige Menge enthielte; sie ist das erste Viele. Ebenso sind die Zwei schlechthin die Wenigen; denn sie sind die erste geringfügige Menge. Deshalb drückte Anaxagoras sich nicht richtig aus, wenn er sagte, dass alle Dinge unendlich der Menge und der Kleinheit nach seien; er hätte statt „der Kleinheit nach“ „dem Wenigen nach“ sagen sollen; dann hätte sich freilich ergeben, dass die Dinge nicht unendlich sind, da das Wenige, wie Einige sagen, nicht durch die Eins, sondern durch die Zwei gebildet wird.[900]) Die Eins und das Viele ist also bei den Zahlen wie Maass und Gemessenes entgegengesetzt, und diese verhalten sich wie Bezogene, die es nicht an sich selbst sind. Ich habe nämlich anderwärts dargelegt, dass die Beziehung in zweifacher Weise

---

900) Anaxagoras meint mit seiner Unendlichkeit „der Kleinheit nach“ wohl die unendliche Theilbarkeit der Dinge; dann wäre sein Ausdruck richtig; freilich ist aber dann die Kleinheit kein richtiger Gegensatz zu der „Menge“, womit Anaxagoras die unendliche Zahl der einzelnen Dinge ausdrückte; der richtige Gegensatz von Menge oder grosser Menge ist vielmehr das „Wenige“, wie hier A. bemerkt. Und darunter versteckt A. auch sogleich die Widerlegung des Anaxagoras; A. meint: hätte Anaxagoras den richtigen Gegensatz von „Menge“ und „Wenigkeit“ gewählt, so hätte sich sofort herausgestellt, dass sein Satz falsch war, da das Wenige sich nicht aus der Eins (als dem eigentlichen Unendlich-Kleinen), sondern aus der Zwei ableitet, welche kein unendlich Kleines ist.

gebraucht wird, theils als Gegentheil, theils wie das Wissen zu dem Wissbaren, indem etwas Anderes in Bezug auf dasselbe ausgesagt wird.[901]) Es steht auch nicht entgegen, dass die Eins kleiner als etwas, z. B. als die Zwei ist; denn wenn sie auch kleiner ist, so ist sie deshalb noch nicht ein Weniges. Die Menge bildet gleichsam die Gattung für die Zahlen; denn sie sind eine durch Eins messbare Menge. Die Eins ist in gewisser Weise der Zahl entgegengesetzt; nicht als ihr Gegentheil, sondern wie jene anderen eben erwähnten Bezogenen, nämlich in der Weise, wie das Maass und das Messbare entgegengesetzt sind; deshalb ist nicht Alles, was Eins ist, eine Zahl, wie z. B. das Untheilbare. Doch entspricht das erwähnte Verhältniss des Wissens zu dem Wissbaren nicht genau dem Verhältniss der Eins zu dem Vielen; man könnte meinen, das Wissen sei das Maass und das Wissbare das Gemessene; allein es zeigt sich, dass alles Wissen zwar ein Wissbares ist, aber nicht alles Wissbare ein Wissen; also wird das Wissen in gewisser Weise durch das Wissbare gemessen.[902]) Die Menge ist nicht der Gegensatz von dem Wenig; sondern diesem ist das Viele entgegengesetzt, als die sehr grosse Menge gegen die geringe; aber auch dem Einen ist die Menge nicht durchaus entgegengesetzt, sondern nur entweder in dem erwähnten Sinne als das Theilbare zu der untheilbaren Eins, oder beziehungsweise wie das Wissen zu dem Wissbaren, wenn dieses Zahl ist, wo die Eins dann das Maass bildet.[903])

---

[901]) Was A. hier meint, ist von ihm Buch 5, Kap. 15 gegen das Ende deutlicher auseinandergesetzt, und ist diese Stelle mit ihren Erläuterungen zu vergleichen.

[902]) Auch hier macht nur die schwerfällige Ausdrucksweise den Sinn der Stelle dunkel. Setzt man statt „Wissbar“ Gegenstand, so ist Alles deutlich, und es handelt sich dann nur um den schon viel besprochenen Satz, dass nicht das Wissen das Maass der Dinge, sondern diese das Maass des Wissens sind; d. h. dass der Inhalt des Wissens sich nach dem Inhalt seines Gegenstandes bestimmt.

[903]) So werthlos wie das Spiel im Eingange des Kapitels mit den dort dargelegten Unmöglichkeiten ist, so

Siebentes Kapitel.

Da es zwischen dem Entgegengesetzten ein Mittleres geben kann, und ein solches bei einigen auch besteht, so muss das Mittlere aus dem Entgegengesetzten sich bilden; und jedes Mittlere gehört zu derselben Gattung mit jenem, deren Mittleres es ist.[904]) Man nennt Mittleres das, in welches das sich Verändernde zuerst sich verändern muss; so kommt man bei dem in den kleinsten Abständen erfolgenden Uebergang des höchsten Tones in den tiefsten zuvor zu den mittleren Tönen, und bei dem Uebergange der weissen Farbe in die schwarze gelangt man vor der

---

werthlos sind die Lösungen derselben, welche A. hier bietet; Alles läuft darauf hinaus, dass die Worte in mehrfachem Sinne gebraucht werden, und dass deshalb der Widerspruch nicht in den Dingen und nicht in den Begriffen, sondern nur in den Worten liegt, wenn diese in einem verkehrten Sinne aufgefasst werden. Solche Erörterungen gehören in die Sprachlehre, aber nicht in die Metaphysik, und sie können nur historisch ihre Entschuldigung darin finden, dass zu A.'s Zeit die Angriffe der Sophisten gegen die Dogmatiker noch eine grosse Rolle spielten, und deshalb A. genöthigt war, auf diese damals sehr bekannten und geläufigen Einwürfe einzugehen. Man vergl. Erl. 897.

904) Der Begriff des Mittleren wird auch in den Kategorien Kap. 10, indess nur kurz, von A. behandelt. Auch dieser Begriff ist ein leeres Spiel der Schule mit den Beziehungsformen, welcher für die Erkenntniss der Natur und des Seienden überhaupt nicht die mindeste Hülfe gewährt. Es ist nichts leichter, als solche Regeln, wie A. sie hier aufstellt, aus dem Wesen der Beziehungen abzuleiten und ihnen durch ihre Vermischung mit Regeln, die aus mangelhaften Induktionen und Beobachtungen des Seienden abgeleitet sind, den Schein zu geben, als führten sie zur Erkenntniss der Natur. A. selbst ist überall genöthigt, diese Regeln wieder durch unbestimmte Ausnahmen zu durchlöchern und so ihnen allen wissenschaftlichen Werth zu nehmen.

schwarzen erst zu der purpurnen und grauen; ebenso ist es bei Anderem.[905]) Eine Veränderung aus einer Gattung in eine andere giebt es nicht, als nur nebenbei, also z. B. nicht aus der Farbe in die Gestalt; deshalb müssen das Mittlere sowohl selbst, wie die, dessen Mittleres es ist, zu derselben Gattung gehören. — Aber vor allen bedarf das Mittlere der Entgegengesetzten; denn aus diesen allein kann die Veränderung in es erfolgen; deshalb ist das Mittlere ohne die Entgegengesetzten unmöglich; denn sonst enthielte es eine Veränderung, die nicht aus dem Entgegengesetzten erfolgte.[906]) — Bei den Gegensätzen

---

[905]) Diese Annahmen sind bei der Farbe schon nicht richtig; das Schwarze ist gar keine seiende Farbe, sondern nur die Aufhebung aller Farbe überhaupt; deshalb hat jede einzelne Farbe mit Abnahme des Lichtes ihren Uebergang in das Schwarze. Dergleichen zeigt, wie nichtssagend und unzuverlässig diese hier von A. gegebenen Regeln sind, soweit sie über die blossen Beziehungsformen hinaus etwas aus diesen für die Erkenntniss der Natur ableiten wollen.

[906]) Für A. ist es ausgemacht und unzweifelhaft, dass das Entstehen und Werden, also auch die Veränderung aus etwas Anderem erfolgt. Allein eine nähere Erwägung zeigt, dass dieses Aus gar nicht wahrgenommen und beobachtet werden kann; man kann nur das Werden, die Veränderung als solche wahrnehmen, aber man kann nie wahrnehmen, dass sie aus etwas erfolgt. Dieses Aus ist vielmehr von dem Denken eingeschoben und ist der Kern der Ursachlichkeit, die deshalb selbst nur im Denken ist und zu den blossen Beziehungsformen gehört. Wenn man dies festhält, so ergiebt sich diese ganze Erörterung des A. als ein leeres Geschwätz, was sich immer tautologisch innerhalb der Beziehungsformen herumdreht und da seine Richtigkeit haben mag, was aber sofort seinen Dienst versagt, wenn damit das Seiende erkannt werden soll. — Dies ganze Buch, ja die ganze Metaphysik des A. ist das belehrendste Beispiel, wie das Denken allein völlig unfähig ist, aus sich die Dinge, ihre Natur und Gesetze zu erkennen. Nur die Verwechslung der Beziehungen mit seienden Bestimmungen war von jeher der Grund, dass man mit dem Denken allein eine Erkenntniss

eines Widerspruchs giebt es kein Mittleres; denn der Widerspruch ist ein Gegensatz, dessen einer oder anderer Theil jedwedem Dinge zukommen muss, ohne dass ein Mittleres da ist.[907]) Die übrigen Gegensätze sind das Bezogene, die Beraubung und das Gegentheilige; davon haben die Bezogenen, soweit sie keine Gegentheile sind, kein Mittleres, weil sie nicht zu derselben Gattung gehören. Was wäre z. B. das Mittlere zwischen dem Wissen und dem Wissbaren? Dagegen giebt es zwischen dem Grossen und Kleinen ein Mittleres.[908]) Wenn nun, wie

---

der Dinge gewinnen zu können meinte. Man war um so eifriger bereit, dieses Gebiet der Beziehungen in der breitesten und weitschweifigsten Weise auszubeuten und zu einer vornehmen Wissenschaft aufzubauschen, als dies sich viel leichter machte, wie die mühsamen Beobachtungen und Versuche mit dem Seienden. Die leere Tautologie, in der sich diese Erörterungen bewegen, bemerkte man deshalb nicht, weil man einzelne, durch mangelhafte Induktionen und rohe Beobachtungen aus dem Seienden entlehnte Regeln mit jenen Beziehungsformen vermischte und so das Leere und Tautologische jener Formeln verhüllte.

[907]) A. meint den Gegensatz des Kontradiktorischen; hier hebt die reine Verneinung einer bejahenden Bestimmung jeden Zwischenraum auf; deshalb gilt hier der Satz des ausgeschlossenen Dritten. Man vergl. Erl. 361.

[908]) Es ist falsch, wenn A. meint, bei manchen Beziehungen gebe es ein Mittleres. Da sie nicht zu dem Seienden gehören, so findet auch dieser aus dem Räumlichen und der Reihenfolge gebildete Begriff bei ihnen keine Anwendung. So giebt es kein Mittleres zwischen Ursache und Wirkung, zwischen Substanz und Accidenz, zwischen dem Ganzen und seinen Theilen, zwischen Wesentlich und Unwesentlich, zwischen Form und Inhalt, ebensowenig bei den Beziehungen des Nicht, des Oder, des Und, des Gleich, des All, der Zahlen. Diese letzteren Beziehungen können wohl mehr als zwei Gegenstände befassen, allein da jedes Räumliche und jede Folge in ihnen fehlt, so kann auch kein Einzelnes der so bezogenen als ein Mittleres zwischen dem Andern gelten. — Die beiden Beispiele, welche A. beibringt, sind falsch; das Wissen und

gezeigt worden, das Mittlere zu derselben Gattung gehört, und wenn es das Mittlere vom Gegentheiligen ist, so muss es selbst aus diesen Gegentheilen bestehen. Diese Gegentheile gehören nämlich selbst zu einer höheren Gattung oder nicht. Gehören sie zu einer höheren Gattung, so dass also etwas den Gegentheilen vorausgeht, so werden die ersten entgegengesetzten Unterschiede die Gegentheile hervorbringen, wie die Arten einer Gattung; denn aus der Gattung und den Unterschieden werden die Arten. Sind z. B. weiss und schwarz Gegentheile und ist das eine die trennende, das andere die verbindende Farbe, so sind diese Unterschiede des Trennenden und Verbindenden früher und bilden frühere Gegentheile von einander. 909) Indess sind die entgegengesetzten Unterschiede stärkere Gegensätze, und das Uebrige und das Mittlere muss aus der Gattung und den Unterschieden bestehen. So müssen z. B. alle Farben zwischen weiss und schwarz nach der Gattung (was die Farbe ist) und nach den einzelnen Unterschieden benannt werden, welche Unterschiede aber nicht die äussersten Gegentheile sind, denn sonst wäre Alles weiss oder schwarz; vielmehr sind sie andere Far-

---

sein Gegenstand stehen an sich nicht in einer Beziehung; man kann nur, wie auf alles Andere, auch hierauf die Beziehungsformen anwenden. Gross und Klein sind wohl Gegensätze oder Konträres; aber sie sind keine Beziehung auf einander; vielmehr hat das Grosse seine Beziehung auf das gewöhnliche Maass innerhalb einer Art oder Gattung von Grössen; was dieses gewöhnliche Maass überschreitet, ist gross, was darunter bleibt, ist klein; es ist dies eine Besonderung der Beziehungsform des Gleich. (Ph. d. W. 285.)

909) Dieses Früher ist nicht als zeitliches Früher, sondern als das Frühere dem Begriffe nach aufzufassen; die Elemente, aus denen ein Begriff entsteht, sind nach A. das Frühere gegen ihn. Weiss gilt A. als die trennende Farbe, weil sie wesentlich Licht ist, und erst durch das Licht die Farben sich sondern; das Schwarz ist das Verbindende, weil alle Farben mit Abnahme des Lichtes dunkel und zuletzt schwarz werden. Solches Spielen mit Aehnlichkeiten und Beziehungen ist freilich keine Naturerkenntniss.

ben und werden die mittleren zwischen den äussersten Gegentheilen sein; die äussersten Unterschiede sind dabei das Trennende und das Verbindende. Es ist also zunächst bei den Gegentheilen, die nicht zu derselben Gattung gehören, zu untersuchen, aus was ihr Mittleres besteht. Das zu einer Gattung Gehörende muss nothwendig aus solchem, was der Gattung nach unzusammengesetzt ist, bestehen oder selbst unzusammengesetzt sein. [910]) Die Gegentheile sind nun nicht aus einander zusammengesetzt, sie sind also Anfänge; das Mittlere ist es aber entweder immer oder gar nicht. [911]) Aus den Gegentheilen wird nun etwas, und die Veränderung in dieses ist früher als die in das Gegentheil; denn es ist das Mehr von dem einen Gegentheil und das Weniger von dem anderen; folglich wird auch dies das Mittlere von den Gegentheilen sein und deshalb muss alles Mittlere zusammengesetzt sein; denn das aus dem Mehr des Einen und dem Weniger des Andern Bestehende ist gewissermassen zusammengesetzt aus jenen, von denen es das Mehr oder Weniger ist. Da es nun innerhalb derselben Gattung nichts giebt, was früher wäre als die Gegentheile, so muss alles Mittlere aus dem Gegentheiligen bestehen. Deshalb wird auch alles Untergeordnete mit seinen Gegentheilen und seinem Mittleren aus den obersten Gegentheilen bestehen.

Hiernach ist klar, dass alles Mittlere zu derselben Gattung gehört und das Mittlere zwischen den Gegentheilen ist und aus den Gegentheilen besteht. [912])

---

[910]) D. h. die äussersten Gegensätze innerhalb einer Gattung (z. B. schwarz und weiss) sind selbst unzusammengesetzt; alles Uebrige in dieser Gattung ist dagegen aus diesem Unzusammengesetzten zusammengesetzt. Der Sinn ist höchst einfach; nur der schwerfällige Ausdruck macht ihn dunkel.

[911]) Dieser Satz stellt nur die den nachfolgenden Beweis vorbereitende Alternative. A. hat bewiesen, dass die äussersten Gegentheile einfach, Anfänge sind; es fragt sich, was ist nun das Mittlere zwischen ihnen? A. sagt: Dies muss entweder auch einfach oder es muss zusammengesetzt sein; A. benutzt also hier den Satz des ausgeschlossenen Dritten.

[912]) Jeder Leser möge sich fragen: Was soll ich mit

Achtes Kapitel.

Das der Art nach Andere ist das Andere von etwas, und dies muss in beiden enthalten sein; wenn z. B. ein Thier der Art nach ein anderes ist, so müssen doch beide Thiere sein. Deshalb müssen die der Art nach Unterschiedenen zu einer Gattung gehören. Unter einer solchen Gattung verstehe ich die, vermöge deren beide als ein und dasselbe bezeichnet werden, und was den Unterschied nicht nebenbei an sich hat, sondern sich als Stoff oder sonst wie verhält. Es darf nicht blos das Gemeinsame bestehen, vermöge welchem beide Thiere sind, sondern dieses Thier muss auch bei jedem ein anderes sein, bei dem Einen z. B. ein Pferd, bei dem Anderen ein Mensch. Deshalb wird das Gemeinsame durch die Art bei jedem von beiden ein Anderes. Ist nun an und für sich das eine ein solches Thier, das andere ein solches, das eine z. B. ein Pferd, das andere ein Mensch, so muss dieser Unterschied eine Besonderung der Gattung sein; ich nenne nämlich den Unterschied der Gattung die Besonderung, wodurch dieselbe sich besondert, und diese gehört zu den Gegensätzen. [913]) Dies ergiebt

---

diesen Sätzen anfangen? Wie kann ich mit ihnen eine Erkenntniss des Seienden innerhalb der Körper- und Geisterwelt erlangen? Da wird sich dann zeigen, dass diese Sätze dazu ganz werthlos sind, weil, ehe man sie auf ein Seiendes anwenden kann, sie schon die genaue Kenntniss desselben voraussetzen; namentlich um zu wissen, was als Gegentheil zu nehmen ist. Aber selbst dann ist mit diesen Sätzen keine Erkenntniss gewonnen, sondern nur das Netz der Beziehungen, gleich einem Schleier, über die Dinge ausgebreitet; sie nehmen dann zwar an den Maschen dieses Gewebes Theil, ordnen sich darnach, aber ihre eigne Natur wird dadurch nicht offenbar. Mit solchen leeren Betrachtungen ist dies ganze Buch erfüllt.

[913]) A. will in diesem Kapitel das Eigenthümliche der Art-Unterschiede darlegen; aber man bemerkt bald, dass er hierbei nur die Worte wechselt, aber die Sache selbst nicht erklärt. Dies kommt daher, dass die Arten selbst schwankende Begriffe sind und die Eintheilung einer Gat-

sich auch durch Induktion. Alles theilt sich nämlich nach

---

tung in Arten auf Unterschieden beruht, die sich meist auf den Nutzen für den Menschen beziehen, sei es auch nur der einer bequemeren wissenschaftlichen Uebersicht, und dass selbst da, wo diesen Eintheilungen sachliche Unterschiede zu Grunde gelegt werden, diese Unterschiede so mannichfach und aus den verschiedensten Gebieten entlehnt sein können, dass keine Nothwendigkeit eingesehen werden kann, weshalb gerade diese Unterschiede zu einem Art-Unterschied haben erhoben werden müssen. So bildet z. B. bei Linné die Zahl der Staubfäden in der Blume den Art-Unterschied der Pflanzen. Allein für Jussieu und andere Neuere war dieser Unterschied zu geringfügig; man suchte nach bedeutenderen Art-Unterschieden; indem man aber dabei eine Menge Bestimmungen in Betracht ziehen musste, wie Gestalt, Farbe, innerer Bau der Pflanzen u. s. w., so ging damit die Deutlichkeit und Bestimmtheit des Art-Unterschiedes wieder verloren. Ebenso kann man z. B. bei den Hundearten fragen: welches sind die Art-Unterschiede bei dem Pudel, Spitz, Mops, Jagdhund u. s. w.? Was bietet nun A. hier für eine Hülfe? Er sagt: das ist Art-Unterschied, wodurch sich die Gattung an sich unterscheidet, und nicht blos nebenbei (*καθ᾽ αὐτο*, nicht *κατα συμβεβηκος*); also z. B. ist es keiner, wenn das Thier in schwarze und weisse Thiere unterschieden wird; denn schwarz und weiss ist für die Thiergattung nur ein Nebenbei; aber wenn es in Pferd und Mensch unterschieden wird, ist dies ein Art-Unterschied.

Diese Beispiele vermitteln zwar das Verständniss dessen, was A. meint, aber jeder Leser wird fühlen, dass mit den Ausdrücken: An sich und Nebenbei hier die Sache auch nicht um einen Schritt weiter gebracht ist; es fragt sich eben: Welche Unterschiede sind an sich? und selbst das Beispiel, was A. giebt, passt nicht; denn bei vielen Gattungen gehört die Farbe zu den Art-bildenden Unterschieden; wie ja selbst bei der Gattung Mensch die Arten (Neger, Indianer, Kaukasier) sich mit durch die Haut-Farbe unterscheiden.

Es ist dies wieder eines von den schlagenden Beispielen, dass die ganze Metaphysik des A. sich in Betrach-

Gegensätzen; auch gehören, wie gezeigt worden,[914] die Gegentheile zu einer Gattung; die Gegentheile sind aber die vollendeten Unterschiede. Aller Unterschied der Art nach ist Unterschied von etwas, und das Dasselbige ist die Gattung von beiden.[915] Deshalb gehören auch alle Gegentheile in dieselbe Zusammenstellung einer Kategorie, soweit sie nur der Art und nicht der Gattung nach sich unterscheiden; aber sie sind am meisten von einander unterschieden, da ihr Unterschied der vollendete ist, und nicht beides zugleich entstehen kann.[916] Der Unterschied der Arten ist also die Gegentheiligkeit. Das der Art nach Unterschiedene ist also das, was zwar von derselben Gattung ist, aber wo die letzten, nicht weiter theilbaren Arten, die Gegentheiligkeit an sich haben; das der Art nach dasselbe ist da, wo diese letzten Arten eine solche Gegen-

---

tungen bewegt, die für die Erkenntniss des Seienden nicht im mindesten weiter führen. An sich einfache Gedanken werden darin unsäglich schwülstig vorgetragen, so dass sie durch diese Form beinahe unverständlich werden, und trotzdem ist der Lohn aller aufgewandten Mühe nichts als ein leeres Spiel mit Worten und Beziehungen.

Die Schwierigkeiten, welche sich bei einer sachlichen Begründung des Begriffes der Arten ergeben, sind die Veranlassung geworden, dass man in der modernen Naturwissenschaft diesen Begriff als einen sachlichen ganz aufzugeben beginnt. Weder die Uebereinstimmung der Mehrzahl der Individuen, noch die Fähigkeit der Fortpflanzung genügen, um die Art als einen von der Natur selbst begründeten Begriff anzunehmen. Die Paläontologie, die Resultate künstlicher Züchtung und die von Darwin entwickelten Einwirkungen des Kampfes um das Dasein zeigen alle Art-Unterschiede als fliessende, mithin den Artbegriff selbst mit seinen Merkmalen als ein blosses Gebilde des Trennens und Beziehens im menschlichen Denken, und nicht als einen von der Natur selbst begründeten und festgehaltenen Begriff.

914) Dies ist in Kap. 4 geschehen.

915) D. h. die Artunterschiede sind Unterschiede der ihnen gemeinsam zu Grunde liegenden Gattung.

916) D. h. dieselbe Sache kann nicht Beides (z. B. weiss und schwarz) zugleich werden.

theiligkeit nicht an sich haben; denn die Gegentheile entstehen bei dem Eintheilen und bei dem Mittleren, bevor man zu den untersten Arten gelangt.[917]) Hieraus erhellt, dass für das Seiende, als sogenannter Gattung, weder das der Art nach Dasselbe, noch das der Art nach Verschiedene besteht, wie solches bei Arten vorkommt, die zu einer Gattung gehören.[918]) Denn der Stoff wird nur durch Verneinung offenbar, und der Stoff und die Gattung ist der Stoff von dem, als dessen Gattung sie ausgesagt wird, allerdings nicht wie die Gattung der Herakliden, sondern wie eine natürliche Gattung.[919]) Auch steht das der Art nach Dasselbe oder Verschiedene in keinem Verhältniss zu dem, was zu einer anderen Gattung gehört; vielmehr unterscheidet es sich davon der Gattung nach und von dem in derselben Gattung der Art nach. Denn der Art-Unterschied muss ein Gegensatz sein, und dieser besteht nur bei Dingen, die zu derselben Gattung gehören.

---

917) Auch diese schwerfällige Auseinandersetzung giebt keinen weiteren Aufschluss über den Art-Unterschied; sie sagt nur, dass dieser Art-Unterschied zu den Gegentheilen gehöre; allein einmal ist dies hier nur ein anderes Wort, und dann passt es nur für solche Fälle, wo eine Gattung sich nur in zwei Arten theilt; sind es mehr Arten, so können nur die Unterschiede der beiden äussersten Arten Gegentheile bilden.

918) Unter der sogenannten Gattung versteht A. das Seiende und die Eins; diese besondern sich nicht in Arten, wie die wirklichen Gattungen; ein Satz, den A. schon früher ausgeführt hat. Man sehe Erl. 867.

919) A. will sagen: Die wirklichen Gattungen im Gegensatz zu dem blos Seienden und zu der Eins sind gleichsam der Stoff oder das Unterliegende der Arten, welche durch die nähere Bestimmung des Stoffes, durch Selbstdiremtion (Verneinung nennt es hier A.) daraus hervorgehen.

Neuntes Kapitel.

Es fragt sich hier, weshalb das Weib von dem Manne nicht der Art nach unterschieden ist, da doch das Weibliche das Gegentheil des Männlichen ist und der Unterschied beider ein gegentheiliger ist, und weshalb das weibliche und männliche Thier nicht zu verschiedenen Arten gehören, da doch dieser Unterschied das Thier als solches betrifft und nicht so, wie die weisse oder schwarze Farbe, vielmehr das Weibliche und Männliche dem Thiere als solchem einwohnt.[920]) Diese Frage ist ziemlich dieselbe wie die, weshalb die Gegentheiligkeit manchmal Art-Unterschiede hervorbringt und manchmal nicht; so macht das auf dem Lande leben und das Geflügelt-sein einen Art-Unterschied; aber nicht die weisse und die schwarze Farbe.[921]) Sind etwa jene eigenthümliche Eigenschaften der Gattung und diese weniger? Allerdings besteht der Begriff und der Stoff; und nur die Gegensätze in dem Begriffe bewirken Art-Unterschiede, dagegen die Unterschiede in dem beigemengten Stoff bewirken keine. Deshalb macht die weisse oder schwarze Farbe eines Menschen keinen Art-Unterschied, und der weisse Mensch ist von dem schwarzen Menschen nicht der Art nach verschieden; selbst wenn man auch jeden mit einem besonderen Worte bezeichnete. Denn der Mensch ist hier wie der Stoff, und der Unterschied des Stoffes macht keinen Art-Unterschied; die Menschen werden deshalb nicht zu verschiedenen Menschen-Arten, wenn auch das Fleisch

---

920) A. hat in dem vorgehenden Kapitel den Art-Unterschied dahin definirt, dass er die Gattung als solche betreffe, und dass der Art-Unterschied seinem Inhalte nach die Gegentheiligkeit enthalte. Hier macht sich A. nun selbst den Einwand, dass diese beiden Kriterien auf den Unterschied des Männlichen und Weiblichen genau passen, während doch letztere keinen Art-Unterschied darstellen. Dies führt ihn zu einer näheren Bestimmung des Art-Unterschiedes in diesem Kapitel.

921) Man setze hinzu: obgleich doch schwarz und weiss auch Gegentheile sind.

und die Knochen bei dem Einen so, bei dem Anderen anders sind; nur das Ganze ist dadurch ein Anderes; aber die Art ändert sich nicht, weil in dem Begriffe dadurch kein Gegensatz entsteht, und als solcher gilt hier die letzte nicht weiter theilbare Art.[922]) Dieser Kallias ist

---

[922]) A. löst sonach das Bedenken, weshalb Männliches und Weibliches trotz ihres Gegensatzes keinen Art-Unterschied begründen, damit, dass dieser Gegensatz sich nur innerhalb des Stoffes des Menschen halte, aber nicht seine Form betreffe, während nur eigenthümliche Unterschiede in der Form Art-Unterschiede begründen können. Zunächst erhellt hieraus, dass seine Definition des Art-Unterschiedes in dem vorgehenden Kapitel in einem wesentlichen Punkte unvollständig war, den A. erst hier nachholt, obgleich das vorgehende Kapitel davon nichts andeutete. Dies zeigt das Bequeme und Unsystematische seiner Untersuchungen und Bestimmungen. Sodann fühlt wohl Jedermann die Willkürlichkeit dieser hier aufgestellten Unterscheidung zwischen Stoff und Form. A. bleibt den Grund, weshalb Unterschiede in dem Stoffe keinen Art-Unterschied begründen, ganz schuldig; obgleich doch alle Art-Unterschiede innerhalb des Unorganischen beinahe lediglich auf dem Stoff-Unterschied beruhen; so z. B. die Unterschiede der verschiedenen Säuren, der verschiedenen Fette, der Weine, der Mineralwasser, der Gasarten, der Steine u. s. w. Solche Fälle zeigen, wie wenig A. sich Mühe nimmt, seine, der rohen Erfahrung entlehnten Sätze, vor ihrer Aufstellung von einem weiteren Gesichtspunkt aus zu prüfen. A. stützt sich hier offenbar auf seine früheren Definitionen, wonach der Stoff das Mögliche, die Form das Wirkliche ist. Allein anstatt dass diese Definitionen hier etwas beweisen, zeigen die genannten Beispiele vielmehr, dass auch diese Definitionen falsch sind. Sodann ist es weiter die Frage, ob der Unterschied des Männlichen und Weiblichen nur ein Unterschied des Stoffes ist; im Gegentheil sind die Stoffe, seien es nun die chemischen Elemente oder deren Verbindungen, wie Blut, Fleisch, Knochen, Gehirn, bei Mann und Frau dieselben, und das, was sie unterscheidet, gehört weit mehr der Form, im Sinne des A., an wie dem Stoffe. A. hat nicht den mindesten Grund für seine Behauptung aufgestellt, und der Schlusssatz, „dass aus

der Begriff sammt dem Stoffe, und der Mensch ist weiss, weil Kallias weiss ist; der Mensch ist also nur nebenbei weiss. Ebenso unterscheiden sich ein eherner und ein hölzerner Kreis und ein ehernes Dreieck und ein hölzerner Kreis wegen des Stoffes nicht der Art nach, sondern

---

demselben Samen, je nachdem er etwas erleidet, das Männliche oder Weibliche hervorgehe," spricht eher gegen als für ihn, denn man muss danach annehmen, dass A. den Geschlechtsunterschied von Zuständen ableitet, die den Samen betreffen; er muss also hier den Samen zu dem Stoffe rechnen, um den Art-Unterschied der Geschlechter abzuhalten, während er anderwärts den Samen des Mannes, im Gegensatz zu dem Monatlichen der Frau, zu dem Formgebenden und Wirklichen rechnet.

So zeigt sich auch an diesem Falle, mit welcher Willkürlichkeit die Metaphysik des A. das Seiende behandelt, und wie sie durch die leichtfertigsten Unterscheidungen die Schwierigkeiten beseitigt, welche ihre eigenen voreilig aufgestellten Definitionen ihr bereiten. Dies erklärt, dass die grossen Naturforscher des 16. und 17. Jahrhunderts den A. ganz bei Seite schieben und alle seine Definitionen als verderblich fern halten mussten, als sie daran gingen, die Natur wahrhaft zu beobachten und die in ihr waltenden Gesetze zu finden.

Geht man auf die hier von A. gestellte Frage noch einmal zurück, so erhellt an ihr, dass die Art-Unterschiede eben nur ein Gebilde des menschlichen Denkens, aber nicht der Natur sind; die Natur hat Unterschiede in den Individuen, aber nicht in den Arten, d. h. sie hat, im Grossen aufgefasst, keine festen Arten. Wenn dagegen die Menschen den Mann und das Weib nicht zu verschiedenen Arten gemacht haben, so liegt es vielmehr darin, dass zur Fortpflanzung der sogenannten Art beide nöthig sind; indem man nun die Art hauptsächlich auf die Fortpflanzungsfähigkeit stützte, konnte man die beiden Geschlechter nicht zu zwei Arten machen, obgleich sie im Uebrigen vielleicht stärkere Art-Unterschiede selbst in des A. Sinne an sich haben, als andere Individuen, welche übereinstimmend von Allen zu verschiedenen Arten gerechnet werden.

weil ein Gegensatz in den Begriffen besteht.[923]) Weshalb bewirkt nun der Stoff-Unterschied keinen Art-Unterschied? oder kommt dieser Fall auch vor? Weshalb ist z. B. dieses Pferd von diesem Menschen der Art nach verschieden, obgleich doch ihre Begriffe mit Stoff verbunden sind? Offenbar doch, weil in den Begriffen beider der Gegensatz enthalten ist. Denn auch der weisse Mensch ist zwar von dem schwarzen Pferd verschieden; aber nicht der Farbe wegen, sondern des Art-Unterschiedes wegen; dieser würde auch bleiben, wenn beide weiss wären. Das Männliche und das Weibliche sind nun zwei eigenthümliche Beschaffenheiten des Thieres, aber sie betreffen nicht sein selbstständiges Sein, sondern den Stoff und den Körper. Deshalb wird derselbe Samen, jenachdem er etwas erleidet, zu einem weiblichen oder männlichen Thiere.

Hiermit ist dargelegt, worin der Art-Unterschied besteht, und weshalb Einzelnes der Art nach sich unterscheidet oder nicht.

Zehntes Kapitel.

Da das Gegentheilige ein der Art nach Anderes ist und das Vergängliche und das Unvergängliche Gegentheile sind (denn die Beraubung ist ein bestimmtes Unvermögen), so müssen das Vergängliche und das Unvergängliche der Gattung nach verschieden sein.[924]) Ich habe nun eben

---

[923]) Entweder ist hier der Text etwas verdorben, oder der Ausdruck ist bis zur Unrichtigkeit abgekürzt. Ist der Text richtig, so ist die Stelle so zu verstehen, dass der eherne und der hölzerne Kreis trotz des Stoff-Unterschiedes nicht der Art nach verschieden sind, wohl aber ein ehernes Dreieck und ein hölzerner Kreis, weil hier der Begriff oder die Form den Unterschied an sich hat.

[924]) A. unterscheidet Gattung und Art in der Weise, dass verschiedene Gattungen nicht denselben Stoff haben, nicht in einander übergehen können (man sehe Kap. 3 dieses Buches); dagegen haben die verschiedenen Arten an ihrer Gattung den gemeinsamen Stoff. Während A.

von diesen Begriffen im Allgemeinen gehandelt, und demnach scheint es nicht nothwendig, dass jedes Vergängliche und Unvergängliche der Art nach verschieden sei, wie es ja auch das Weisse und Schwarze nicht ist; denn ein und dasselbe kann Beides zugleich sein, wenn es ein Allgemeines ist; so kann der Mensch schwarz und weiss sein; und selbst der einzelne Mensch kann Beides sein, nur nicht zugleich; obgleich doch das Weisse das Gegentheil des Schwarzen ist. Allein manche von den Gegentheilen wohnen den Dingen nur nebenbei inne, wie dies mit den hier erwähnten und vielen anderen Eigenschaften der Fall ist; bei anderen Gegentheilen, wie das Vergängliche und Unvergängliche, ist dies aber unmöglich, denn kein Vergängliches ist dies nebenbei, da das Nebenbei-Seiende auch nicht sein kann, während das Vergängliche den Dingen, denen es einwohnt, mit Nothwendigkeit einwohnt; denn sonst könnte ein und dasselbe vergänglich und unvergänglich sein, wenn das Vergängliche ihm auch nicht einzuwohnen braucht; vielmehr muss das Vergängliche jedem Vergänglichen als dessen Sein oder in dessen Sein einwohnen. [925]) Dasselbe gilt von dem Unvergäng-

---

in den früheren Kapiteln den Unterschied der Arten behandelt hat, springt er hier ohne Vermittelung auf den Unterschied der Gattungen über und behandelt auch diesen nur an dem einzelnen Fall des Vergänglichen und Unvergänglichen. Dabei bleibt die Frage, ob es überhaupt ein Unvergängliches giebt und welcher Art, unerörtert, obgleich doch diese Frage viel wichtiger ist als dieses Spiel mit Gattungs- und Art-Unterschieden. Auch hier tritt das Scholastische der Methode deutlich hervor.

[925]) Diese Beweisführung kennzeichnet wieder in interessanter Weise die Schwäche all dieser aus dem reinen Denken entlehnten Argumente. Auch hier kommt A. nicht über die blosse Behauptung hinaus; den Beweis bleibt er schuldig; statt dessen wiederholt er nur fortwährend das *thema probandum*. So gut wie ein Ding aus einem schwarzen zu einem weissen werden kann, kann es offenbar auch aus einem vergänglichen zu einem unvergänglichen und umgekehrt werden. Diese Annahme enthält keinen Widerspruch, und dies genügt für die Möglichkeit. Der Schein des Gegentheils kommt nur davon, dass man

lichen; beide gehören zu den Eigenschaften, die mit Nothwendigkeit einwohnen. Das Vergängliche und das Unvergängliche enthält daher als solches und in ursprünglicher Weise einen Gegensatz, und sie müssen deshalb der Gattung nach verschieden sein, und deshalb können auch nicht Ideen solcher Art bestehen, wie Manche behaupten; denn dann würde der eine Mensch vergänglich, der andere unvergänglich sein.[926] Dennoch sollen die Ideen der Art nach dieselben mit den einzelnen Dingen und nicht blos gleichnamig mit ihnen sein. Das der Gattung nach Verschiedene steht aber weiter von einander ab als das der Art nach Verschiedene.[927]

---

bei dem Unvergänglichen schon die Ewigkeit und den ganzen Zeitlauf einschliesst und deshalb etwas nur für unvergänglich nimmt, was nie untergeht; damit wird allerdings das Gegentheil für alle Zeit ausgeschlossen, während diese Schranke bei dem Schwarz oder Weiss nicht enthalten ist. Allein so lange ein Ding unvergänglicher Natur ist, mag es derart sein, dass es nicht untergeht; aber dies schliesst den Wechsel dieser Eigenschaft nicht aus; so lange ein Ding unvergänglich ist, kann es allerdings nicht untergehen; allein wenn es diese Eigenschaft verliert, hört auch der Widerspruch auf, der dort das Untergehen unmöglich macht. So ist auch hier die ganze Beweisführung ein Spiel mit Worten und eine sophistische Benutzung der Zweideutigkeit, welche in das Unvergängliche dadurch hineinkommt, dass in ihm die Zeit mit einbezogen ist, ohne die keine Veränderung möglich ist. — Solche Fälle sind höchst belehrend für die Methode der griechischen Philosophen, und wie sie meinen konnten, die Gesetze der Natur und des Seienden mit dem blossen Denken gewinnen zu können.

926) D. h. deshalb können auch keine Ideen in der Art bestehen, wie Plato behauptet, welche unvergänglich sind, während die Einzelnen zwar gleicher Art mit ihren Ideen sind, aber vergänglich; denn sonst gebe es an der Idee (*αυτοανθρωπος*) einen unvergänglichen Menschen und an den Einzelnen vergängliche Menschen. Der Ausdruck ist höchst nachlässig und kann deshalb nur missverstanden werden.

927) A. benutzt seinen Satz, dass das Vergängliche

und Unvergängliche der Gattung nach unterschieden sei, gegen die Ideenlehre Plato's. Nach Plato sollen diese Ideen mit den an ihnen Theil habenden Einzeldingen von gleicher Art sein, aber dennoch sollen die Ideen unvergänglich, die Einzelnen aber vergänglich sein. Dies ist nun, wie A. eben gezeigt hat, unmöglich; das Vergängliche und das Unvergängliche können niemals zu einer Art gehören; deshalb ist die Ideenlehre in diesem ihrem wichtigsten Punkte unmöglich. — Dieser Beweis ist logisch richtig; allein er fällt, wenn der von A. behauptete Obersatz nicht feststeht, und dass A. den Beweis dafür nicht geliefert hat, ist bereits in Erl. 925 dargelegt worden. Uebrigens erhellt aus diesem Angriff gegen die Ideenlehre, dass das ganze Kapitel von Haus aus nur auf diesen Zweck berechnet ist; deshalb bleibt A. bei der beschränkten Erörterung der im Anfang des Kapitels allgemein gestellten Frage stehen. — Plato hätte übrigens gegen diesen Angriff sich leicht mit den eigenen Waffen des A. wehren können; die Ideen sind eben nur die Formen der Dinge, während diese die mit Stoff verbundenen Formen sind; daher der Unterschied, dass jene unvergänglich und diese vergänglich sind; denn auch nach A. sind die Formen unvergänglich. Ob dabei die Ideen mit ihren Einzeldingen zu einer Art gehören oder nicht, ist sehr gleichgültig; vielmehr zeigt dieser Fall, dass die Artbegriffe hier gar nicht anwendbar sind, oder ein blosses Machwerk des Denkens sind.

Elftes Buch.[928])

Erstes Kapitel.

Dass die Weisheit eine Wissenschaft von den Anfängen ist, erhellt aus dem Früheren, wo die Bedenken gegen die Ansichten Anderer über die Anfänge dargelegt worden sind. Man kann nun zweifeln, ob die Weisheit als eine Wissenschaft anzusehen sei oder als mehrere. Ist sie nur eine, so entsteht das Bedenken, dass jede eine Wissen-

---

928) Die Kapitel 1—8 dieses Buches sind eine gedrängte Wiederholung des Inhaltes von Buch 3, 4 und 6, und zwar korrespondirt

Buch 11,	Kap. 1 u. 2	mit	Buch 3,
„	Kap. 3 u. 4	„	Buch 4, Kap. 1—3,
„	Kap. 5 u. 6	„	Buch 4, Kap. 4 und Kap. 9 bis zu Ende des Buches,
„	Kap. 7	„	Buch 6, Kap. 1,
„	Kap. 8	„	Buch 6, Kap. 2—4.

Um dies zu erklären, hat man verschiedene Hypothesen aufgestellt; entweder soll Buch 11 ein Auszug aus dem Buch 3, 4 und 6 sein, oder diese sollen eine ausführliche Ausarbeitung eines ersten, in Buch 11 angelegten Entwurfes sein, oder beiden soll ein gemeinsames Material zu Grunde liegen, was wir nicht mehr besitzen. Die neuesten Kommentatoren halten die zweite Annahme für die wahrscheinlichere.

In Bezug auf die Erläuterungen zu diesem Buch kann deshalb auf die zu den Büchern 3, 4 und 6 verwiesen werden; nur das Besondere und Eigenthümliche, was sich in Buch 11 noch hier und da findet, wird hier zu erläutern bleiben.

schaft nur ihre Gegentheile behandelt, während die Anfänge nicht zu den Gegentheilen gehören.[929] Ist sie aber nicht blos eine, so fragt es sich, welche Wissenschaften man zur Weisheit rechnen solle. Ebenso fragt es sich, ob die Untersuchung der Anfänge des Beweisens zu einer Wissenschaft oder zu mehreren gehört; gehört sie nur einer an, so fragt sich, weshalb gerade dieser und nicht einer anderen? Gehört sie aber zu mehreren, so fragt sich, welche Wissenschaften diese Untersuchung enthalten sollen. Auch fragt sich, ob die Weisheit alles Selbstständig-Seiende umfasst oder nicht. Soll sie nicht Alles umfassen, so ist schwer anzugeben, was davon sie umfasst; umfasst die eine Weisheit aber Alles, so sieht man die Möglichkeit nicht ein, wie dieselbe Wissenschaft Mehreres umfassen kann.[929b] Auch fragt es sich, ob blos von dem Selbstständig-Seienden oder auch von dem Nebenbei-Seienden ein Beweis stattfindet. Giebt es einen Beweis für das Nebenbei-Seiende, so giebt es keinen für das Selbstständige.[930] Sind aber die Wissenschaften für Beides verschieden, so fragt sich, welche von ihnen und welche vorzugsweise Weisheit ist. Denn die beweisende Weisheit ist dann die von dem Nebenbei-Seienden, und die über die letzten Gründe handelnde Weisheit ist die von dem Selbstständigen.[930b] Auch darf man nicht die in der Physik[931] aufgestellten Ursachen als Gegen-

---

[929] Nach A. hat jede Wissenschaft als eine es nur mit einer Gattung von Gegenständen zu thun, welche sich zu Arten besondert, deren äusserste, auf beiden Seiten, Gegentheile bilden und somit die Grenzen der einen Wissenschaft bestimmen. Deshalb hier der Zweifel, ob Anfänge, die nicht zu einer Gattung gehören, Gegenstand einer Wissenschaft sein können.

[929b] A. meint „Mehreres“, was sich nicht als Gegentheile zu einander verhält; man sehe Erl. 929.

[930] Man sehe hierüber Erl. 567.

[930b] Das Auffallende einer solchen Annahme liegt dann darin, dass die Wissenschaft über die wichtigsten Dinge keine Beweise für ihre Sätze führen könnte, also formell mangelhafter wäre als die Wissenschaft von dem Nebensächlichen.

[931] Nämlich in Buch 2, Kap. 3 der „Physik“.

stand der gesuchten Wissenschaft ansehen; denn sie hat es nicht mit dem „Weshalb“ zu thun; denn dies ist das Gute, was zu dem Gebiet des Handelns und des Bewegten gehört; es ist das erste Bewegende (ein solches ist das Ziel); das erste Bewegende gehört aber nicht zu dem Unbeweglichen.[932])

Ueberhaupt ist es die Frage, ob die jetzt gesuchte Wissenschaft auf die sinnlichen Dinge geht oder auf andere; geht sie auf andere, so müssten dies die Ideen und die Gegenstände der Mathematik sein. Indess ist klar, dass es keine Ideen giebt. Aber selbst wenn es dergleichen gäbe, würde der Zweifel entstehen, weshalb es sich bei dem Uebrigen, auf das die Ideen sich beziehen, nicht ebenso wie bei den mathematischen Gegenständen verhält; denn sie setzen ja diese mathematischen Dinge zwischen die Ideen, und die sinnlichen Dinge als ein Drittes neben die Ideen und die diesseitigen; es giebt aber keinen dritten Menschen und kein drittes Pferd neben dem Pferd an sich und den einzelnen Pferden.[933]) Verhält es sich aber nicht so, wie sie sagen, so fragt es sich, zu welchen Gegenständen der Untersuchung die mathematischen gehören. Offenbar nicht zu den diesseitigen; denn diese enthalten nichts von dem, was in den mathematischen Wissenschaften untersucht wird.[934]) Auch hat die jetzt gesuchte Wissenschaft deshalb es nicht mit den mathematischen Gegenständen zu thun, weil diese nicht für sich bestehen; ebenso wenig aber mit den sinnlichen Dingen, da diese vergänglich sind. Ueberhaupt fragt es sich, welcher Wissenschaft die Untersuchung des Stoffes der mathematischen Gegen-

---

[932]) A. setzt nämlich voraus, dass die erste Philosophie es nur mit dem Unbeweglichen zu thun habe.

[933]) A. meint: So gut wie die Platoniker das Mathematische als ein Mittleres zwischen die Ideen und die sinnlichen Dinge setzen, könnte dies auch bei den übrigen Dingen geschehen; sie müssten deshalb konsequenter Weise auch einen mittleren Menschen (dritten Menschen) zwischen dem sinnlichen Menschen und der Idee des Menschen setzen; allein einen solchen dritten Menschen giebt es nicht, und auch deshalb ist nach A. die Ideenlehre falsch.

[934]) Dies ist ein Irrthum, der bereits in Erl. 194 widerlegt worden ist.

stände [935]) zukommt; offenbar nicht der Physik, weil alle Untersuchungen dieser sich nur auf Dinge beziehen, die in sich einen Anfang der Bewegung oder Ruhe enthalten; ebensowenig kann sie der Wissenschaft zukommen, welche die Natur des Beweises und des Wissens erforscht; denn um dasselbe Gebiet bewegt sich auch ihre Forschung; [936]) es bleibt also nur übrig, dass die vorliegende Philosophie diese Untersuchung anstellt.

Es fragt sich auch, ob die gesuchte Wissenschaft sich auch auf die Anfänge zu erstrecken hat, welche von Einigen Elemente genannt werden, und von welchen Alle annehmen, dass sie in den zusammengesetzten Dingen enthalten sind. [937]) Eher möchse man das Allgemeine als den Gegenstand der gesuchten Wissenschaft annehmen, da jeder Begriff und jede Wissenschaft das Allgemeine und nicht das Einzelne betrifft; unsere Wissenschaft wäre dann die der obersten Gattungen. Als solche würden das Seiende und die Eins gelten müssen; denn von ihnen gilt es am meisten, dass sie alle Dinge umfassen und am meisten den Anfängen gleichen, da sie in der Natur das Erste sind, und mit ihrem Untergang auch alles Uebrige verschwindet, weil Alles ein Seiendes und eine Eins ist. Allein wenn man sie als Gattungen ansähe, so hätten die Unterschiede derselben an ihnen Theil, während dies doch in keiner Gattung mit ihnen der Fall ist, und deshalb wird man sie nicht als Gattungen und Anfänge ansehen dürfen. [938]) Soll aber als Anfang mehr das Einfachere

---

[935]) Unter „Stoff“ (ὕλη) des Mathematischen versteht A. die allgemeine Gattung, zu welcher alle Gegenstände der Mathematik gehören. Die Gattung vergleicht A. bekanntlich sehr oft mit dem Stoff, weil beide ihre nähere Bestimmung erst noch zu erhalten haben, um ein konkreter Gegenstand zu werden.

[936]) Diese Stelle ist dunkel, denn die Mathematik benutzt wohl die Gesetze des Beweises und des Wissens, aber diese Gesetze bilden nicht ihren Gegenstand.

[937]) Hier verschluckt A. den Nachsatz: Allein die Weisheit hat das Für-sich-bestehende zum Gegenstande, und deshalb gehören diese Elemente nicht zu ihr.

[938]) Man sehe die beinahe wörtlich gleichlautende Stelle in Buch 3, Kap. 3 und die Erl. 202 dazu.

als das weniger Einfache gelten, so müssten, da die letzten Arten der Gattung einfacher als diese sind (denn sie sind untheilbar [939]), und da die Gattung in mehrere Arten und Unterschiede getheilt wird, die Arten mehr als die Gattungen Anfänge sein. Dagegen werden mit den Gattungen auch die Arten aufgehoben, und deshalb scheinen eher die Gattungen Anfänge zu sein; denn das, was Anderes mit sich aufhebt, ist ein Anfang. Diese und ähnliche Bedenken sind hier vorhanden. [940]

Zweites Kapitel.

Auch fragt es sich, ob noch etwas neben den einzelnen Dingen anzunehmen ist oder nicht, und ob die fragliche Wissenschaft blos auf diese geht. Allein die Einzeldinge sind zahllos. Das, was neben dem Einzelnen ist, sind die Gattungen und die Arten; aber auch diese können nicht der Gegenstand der fraglichen Wissenschaft sein; weshalb, ist bereits gesagt worden. [941] Ueberhaupt fragt es sich, ob man neben den sinnlichen und diesseitigen Dingen noch ein selbstständiges und getrenntes Seiende annehmen soll oder nicht, so dass im letzteren Falle nur die sinnlichen Dinge das Seiende sind, und die Weisheit nur sie zum Gegenstande hat. Indess scheinen wir doch eine andere Wissenschaft zu suchen, und es ist unsere Aufgabe, zu ermitteln, ob es noch etwas für sich Seiendes giebt, was in keinem sinnlichen Gegenstande enthalten ist.

Giebt es nun neben den sinnlichen Dingen noch ein

---

939) Letzte Arten sind solche, bei welchen eine weitere Theilung in Unterarten nicht mehr stattfindet. Deshalb nennt A. sie einfacher; sie lassen sich nicht weiter eintheilen. In einem anderen Sinne sind diese letzten Arten vielmehr das Reichere und Inhaltvollere gegen die Gattung.

940) Die Lösung dieser Bedenken folgt in Kap. 3.

941) Nämlich weil ihnen die Selbstständigkeit fehlt.

anderes Seiendes, so fragt es sich, welchen sinnlichen Dingen entsprechend es aufzustellen ist. Weshalb soll es mehr den Menschen entsprechen, statt den Pferden oder den anderen Thieren oder den Unbeseelten überhaupt? Wollte man nur ein solches ewiges Seiende aufstellen, was den sinnlichen und vergänglichen Dingen gleich wäre, so geriethe man damit in eine unwahrscheinliche Annahme;[942]) soll aber dieser gesuchte Anfang nicht getrennt von den Körpern bestehen, welchen anderen als den Stoff wollte man dann dafür aufstellen? Allein dieser besteht nicht in Wirklichkeit, sondern nur dem Vermögen nach.[943]) Deshalb erscheint vielmehr und vornehmlich als Anfang die Form und die Gestalt; allein diese ist vergänglich, und so gäbe es gar kein ewiges und für sich seiendes Ding. Dies ist aber widersinnig; ein solcher Anfang und ein solches Ding scheint zu bestehen und wird selbst von den scharfsinnigsten Forschern gesucht; denn wie sollte eine Ordnung möglich sein, wenn es kein ewiges, für sich bestehendes und bleibendes Wesen gäbe? Allein wenn es auch ein Wesen und einen Anfang von solcher Natur giebt, wie wir es suchen, und dieses Wesen allein der Anfang von allen ewigen und vergänglichen Dingen ist, so fragt es sich, wie können aus diesem einen Anfange sowohl die ewigen wie die nicht ewigen Dinge hervorgehen? Es scheint dies wider-

---

[942]) A. enthält sich daher auch bei der näheren Bestimmung seiner Gottheit in Buch 12, Kap. 6 aller solcher von den sinnlichen Dingen entlehnten Bestimmungen; er giebt ihr nur ein Denken, was ewig sich selbst denkt und dadurch ununterbrochen in höchster Seligkeit sich geniesst, ohne sich zu verändern.

[943]) Man sehe Erl. 20. Man kann den Stoff in Bezug auf das konkrete Ding als „Ding dem Vermögen nach“ auffassen; diese Möglichkeit, die nur im Hinblick auf die konkreten Dinge eine solche ist, nimmt A. im Verlauf dieses Werkes für eine Möglichkeit an sich. So kommt es, dass der Stoff in der letzten Hälfte dieses Werkes die Natur eines wirklich Seienden ganz verloren hat, während er in dem Beginn unter den Anfängen und Elementen der Welt als das Erste aufgeführt ist.

sinnig.[943b] Ist aber der Anfang für die ewigen Dinge ein anderer als der für die vergänglichen Dinge, so tritt dasselbe Bedenken hervor, wenn der Aufang der vergänglichen Dinge ewig ist; denn weshalb ist nicht auch das, was aus dem Anfange kommt, ewig, wenn der Anfang ewig ist? Ist aber der Anfang vergänglich, so bedarf es wieder eines neuen und besonderen Anfanges für diesen, und dies nimmt dann kein Ende.[944]

Will man aber wieder das Seiende und die Eins als unveränderliche Anfänge annehmen, was sie am meisten zu sein scheinen, so entsteht, da sie beide kein Dieses und kein Einzel-Seiendes bezeichnen,[944b] die Frage, wie sie getrennt und für sich bestehen können. Und doch suchen wir derartige ewige und erste Anfänge. Wenn sie aber ein Dieses und ein Einzel-Seiendes bezeichnen, so sind alle Dinge ein Selbstständig-Seiendes; denn von Allen wird das Sein, und von Einigen auch die Eins ausgesagt;[945] es ist aber falsch, alles Seiende für selbstständig zu nehmen. Wenn ferner von Anderen die Eins als der erste Anfang und für selbstständig seiend erklärt wird, und wenn sie aus der Eins und dem Stoff zuerst die Zahl ableiten, und auch diese für ein Selbstständig-Seiendes erklären, wie soll dies verstanden werden, um wahr zu sein? Wie soll man die Zwei und jede andere zusammengesetzte Zahl sich als eine Eins denken?[946]

943b) In der christlichen Religion hat man dieses Bedenken nicht gehabt; da werden von Gott als dem ewigen Prinzip auch die vergänglichen Dinge abgeleitet und als von ihm geschaffen angenommen.

944) Es ist die unendliche Kette der Ursachen und Wirkungen, die Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft als dritte Antinomie behandelt.

944b) A. nimmt Beides nur als ein Allgemeines; das Sein und die Eins wird von jedem Dinge ausgesagt, sie sind deshalb ein Allgemeines und nicht selbst ein Dieses oder Einzelnes. Das Wort „Bezeichnen“ *(σημαινειν)* macht diesen Sinn dunkel und passt nicht.

945) Nicht von Allem, z. B. nicht von dem Wasser, der Luft, dem Wein, überhaupt von Allem, was nur als Stoff interessirt.

946) A. meint nämlich, dass aus der Eins (als Form)

Darüber sagen sie nichts, und es ist dies auch nicht leicht anzugeben. Will aber Jemand die Linien und das damit Verwandte (ich meine die ersten Oberflächen) als Anfänge annehmen, so sind dies doch keine getrennten selbstständigen Dinge, sondern Abschnitte und Trennstücke, theils von den Flächen, theils von den Körpern, und die Punkte sind es von den Linien; zudem sind sie auch Grenzen dessen, von dem sie Theilungen sind; alle diese Gegenstände wohnen aber Anderem inne und bestehen nicht getrennt für sich. Wie soll man ferner sich das Selbstständig-Sein der Eins und des Punktes vorstellen? Alles Selbstständig-Seiende hat ein Entstehen, aber der Punkt nicht; vielmehr ist er nur eine Trennung.[947])

Auch entsteht daraus eine Schwierigkeit, dass alle Wissenschaft auf das Allgemeine und die Beschaffenheiten geht, während doch das Selbstständig-Seiende nicht zu dem Allgemeinen gehört, vielmehr ein Dieses und Getrenntes ist. Giebt es deshalb eine Wissenschaft der Anfänge, wie soll man da das Selbstständigsein der Anfänge sich vorstellen? Ferner fragt es sich, ob neben den Einzeldingen noch etwas ist oder nicht. Ich meine nämlich ausser dem Stoffe und dem damit Verbundenen. Ist dies nicht der Fall, so ist Alles, als mit Stoff verbunden, vergänglich; besteht aber noch etwas daneben, so müsste es die Form und die Gestalt sein. Allein es ist schwer zu bestimmen, bei welchen Dingen diese besteht und bei welchen nicht; denn bei Manchem ist offenbar die Form nicht trennbar, z. B. bei dem Hause.[948]) Ferner fragt

---

und dem Stoff durch Verbindung immer nur die Eins herauskommen könne, und fragt deshalb: Wie kann ein solches Produkt als eine Zwei gedacht werden?

[947]) Man vergleiche Buch 3, Kap. 5 und die Erläuterungen dazu.

[948]) Die Form des Hauses kann wohl im Denken von dessen Stoff getrennt werden, aber sie kann nicht ohne Stoff wirklich bestehen, und dies meint A. unter „trennbar“. Bei den natürlichen Dingen, den Pflanzen und Thieren, hat A. kein Bedenken, eine solche gesonderte Existenz der Form anzunehmen; aber bei den Werken des Menschen mag er sich deshalb nicht dazu entschliessen,

sich, ob die Anfänge der Art oder der Zahl nach dieselben sind. Sind sie der Zahl nach dieselben, so muss Alles ein und dasselbe sein.[949])

Drittes Kapitel.[949b])

Da die Wissenschaft des Philosophen das Seiende als solches überhaupt und nicht blos theilweise zum Gegenstande hat, das Seiende aber in mehrfachen Bedeutungen gebraucht wird, so könnte es, wenn es blos gleichnamig und nicht in Bezug auf ein Gemeinsames gebraucht würde, nicht von einer Wissenschaft befasst werden (da dann dergleichen nicht zu einer Gattung gehörte); wird es aber in Bezug auf ein Gemeinsames ausgesagt, so kann es unter eine Wissenschaft fallen. Das Seiende scheint nun in derselben Weise gebraucht zu werden wie das Aerztliche und das Gesunde; denn auch diese werden in mehrfachem Sinne gebraucht; aber Alles wird doch nur so genannt, entweder weil es zur ärztlichen Wissenschaft oder zur Gesundheit hinführt, oder in einem anderen Sinne, aber immer im Hinblick auf ein und dasselbe. So nennt man einen Begriff und ein Messer ärztlich, weil jener ein Theil der ärztlichen Wissenschaft ist und dieses ihr nützlich ist. Aehnlich verhält es sich mit dem Gesunden; das Eine heisst so, weil es das Zeichen der Gesundheit ist, das Andere, weil es sie bewirkt, und eine gleiche Beziehung besteht bei allem Uebrigen. In diesem Sinne

---

weil hier die Form offenbar von dem Menschen erst gebildet wird und in seinem Denken ihren Ursprung hat.

949) Man sehe die Erl. 217 zu Buch 3, Kap. 4, wo derselbe Satz vorkommt.

949b) Dieses Kapitel giebt die Lösung der im ersten Kapitel aufgestellten Frage, ob die Metaphysik eine Wissenschaft ist oder in mehrere zerfällt. Es ist eine übersichtliche Wiederholung von Kap. 1 u. 2 des 4. Buchs; es wird deshalb zur Erläuterung auf das dort Gesagte Bezug genommen.

gebraucht man nun auch das Seiende; etwas heisst so, weil es eine Eigenschaft, einen Zustand, ein Befinden, eine Bewegung oder sonst etwas derart von einem Seienden als solchem ist. Da nun alles Seiende auf Eines und auf ein Gemeinsames zurückgeführt wird, so müssen auch alle Gegensätze auf die ersten Unterschiede und Gegensätze des Seienden zurückgeführt werden, mögen nun dabei die Vielen und die Eins, oder die Aehnlichkeit und Unähnlichkeit oder sonst etwas die ersten Unterschiede des Seienden bilden; darüber ist die Untersuchung früher geführt worden. Es ist aber gleich, ob die Zurückführung des Seienden auf das Seiende oder auf die Eins erfolgt; denn wenn auch beide nicht dasselbe, sondern verschieden sind, so ersetzen sie sich doch einander; denn die Eins ist gewissermassen auch ein Seiendes, und dieses eine Eins. Da nun die Untersuchung aller Gegensätze zu einer Wissenschaft gehört und alles Entgegengesetzte als Beraubung ausgesagt wird, bei Manchem aber, was ein Mittleres hat, schwer anzugeben sein dürfte, wie dies als Beraubung ausgesagt wird, z. B. bei dem Ungerechten und Gerechten, so darf man bei solchen die Beraubung nicht auf den ganzen Begriff beziehen, sondern nur auf die unterste Art. Ist z. B. gerecht Der, welcher in dauernder Weise den Gesetzen gehorcht, so ist ungerecht nicht Der, bei dem dieser ganze Begriff beseitigt ist, sondern nur Der, welcher es etwas an dem Gehorsam gegen die Gesetze fehlen lässt, und nur insoweit ist die Beraubung ihm einwohnend. In dieser Weise ist auch Anderes aufzufassen. Ebenso wie der Mathematiker seine Untersuchung nur auf etwas durch Abtrennung Entstehendes richtet (indem er alles Sinnliche absondert, wie Schwere, Leichtigkeit, Härte und ihr Gegentheil, auch Wärme und Kälte sammt den übrigen sinnlichen Gegensätzen, behält er für seine Untersuchung nur das Grosse und das Stetige theils nach einer, theils nach zwei, theils nach drei Richtungen zurück, sammt deren Eigenschaften, so weit sie zur Grösse oder dem Stetigen gehören; alles Andere lässt er ununtersucht, und von jenen betrachtet er theils die gegenseitige Lage und was dabei stattfindet, theils die Messbarkeit oder Nichtmessbarkeit, theils die Verhältnisse, und dennoch rechnet man dies Alles zur einer und derselben geometrischen Wissenschaft); ebenso verhält es

sich auch mit dem Seienden. Auch das, was dem Seienden als solchem nebenbei anhaftet oder Gegensätze desselben bildet, hat dieselbe Wissenschaft oder Philosophie zu untersuchen; da man zur Physik nicht die Untersuchung des Seienden als solchem, sondern nur das Seiende, soweit es der Bewegung theilhaftig ist, rechnen kann. Auch die dialektische und sophistische Wissenschaft beschäftigt sich nur mit dem Nebenbei der Dinge, aber nicht mit ihnen als Seienden, und nicht mit dem Seienden, soweit es ein Seiendes ist. Deshalb bleibt nur der Philosoph als Der übrig, welcher das Seiende als solches in dem angegebenen Sinne zu untersuchen hat. Wenn sonach das Seiende in allen seinen Bedeutungen immer sich auf Eines und ein Gemeinsames bezieht, und dies ebenso von den Gegensätzen gilt (denn sie werden auf die obersten Gegensätze und Unterschiede des Seienden zurückgeführt), so kann auch dies Alles somit zu einer Wissenschaft gehören, und es würde sich damit die Schwierigkeit über die Anfänge lösen, insoweit es sich dabei fragt, wie eine Wissenschaft Vieles und der Gattung nach Verschiedenes zu ihrem Gegenstande haben könne.[950]

Viertes Kapitel.[951]

Da selbst der Mathematiker die gemeinsamen Grundsätze in eigenthümlicher Weise benutzt, so fällt die Untersuchung der Anfänge dieser Grundsätze ebenfalls in die erste Philosophie. So ist der Grundsatz, dass, wenn man Gleiches von Gleichem wegnimmt, Gleiches bleibt, ein Grundsatz, der gemeinsam für alle Grössen gilt; allein indem die Mathematik diesen Grundsatz ohne Weiteres aufnimmt, beschränkt sie dessen Anwendung auf einen

---

950) Die Erläuterungen und die Kritik hierzu sind bereits zu Buch 4, Kap. 2 in Erl. 263 gegeben worden.

951) Der Inhalt dieses Kapitels ist ausführlicher in Buch 4, Kap. 3 enthalten, und wird auf die dortigen Erläuterungen Bezug genommen.

Theil ihres eigenthümlichen Stoffes, d. h. auf Linien, Winkel, Zahlen und ähnliche Grössen, und zwar nicht soweit sie ein Seiendes sind, sondern soweit sie ein Stetiges nach ein, zwei oder drei Richtungen sind. Dagegen beschäftigt sich die Philosophie nicht mit solchen Theilen und dem, was ihnen zukommt, sondern sie betrachtet von dergleichen Einzelnen nur das Seiende als solches. Ebenso wie mit der Mathematik verhält es sich auch mit der Physik; auch sie untersucht die Eigenschaften und die Anfänge der Dinge nur als bewegte, aber nicht als seiende. Dagegen habe ich diejenige Wissenschaft für die ihnen vorgehende erklärt, welche ihren Gegenstand nur als Seienden und nicht nach anderen Beziehungen zum Gegenstande nimmt. Deshalb sind die Physik und die Mathematik als Theile der Weisheit anzusehen. 952)

Fünftes Kapitel. 953)

Es giebt in dem Seienden einen Anfang, über den man sich nicht irren kann, sondern wo man nothwendig immer das Gegentheil thun, nämlich in der Wahrheit sich befinden muss; es ist der Satz, dass ein und dasselbe nicht zu gleicher Zeit sein und nicht sein kann, und dass dies auch für alles Andere gilt, was sich in dieser Weise entgegengesetzt ist. Für solche Sätze giebt es keinen Beweis schlechthin, sondern nur einen Gegenbeweis gegen Den, welcher sie leugnet. Denn man kann diese Sätze

---

952) Weisheit bezeichnet bei A. manchmal nur die erste Philosophie (Metaphysik), manchmal die Philosophie überhaupt, wo sie dann in die bekannten drei Theile zerfällt: 1) die erste Philosophie, 2) die Mathematik, und 3) die Physik; die beiden letzteren bilden nach A. die zweite Philosophie.

953) Dieses Kapitel behandelt den Satz des Widerspruchs und wiederholt abgekürzt die Ausführungen des Kap. 4, Buch 4. Zum Verständniss sind die dort gegebenen Erläuterungen nachzusehen.

nicht aus einem noch zuverlässigeren durch Schluss ableiten, was der Fall sein müsste, wenn sie schlechthin beweisbar wären. Will man aber Jemandem, der Widersprechendes behauptet, beweisen, dass er im Irrthum sei, so muss man einen solchen Satz benutzen, der zwar nicht derselbe ist mit dem Satz, wonach ein und dasselbe nicht gleichzeitig sein und nicht sein kann, aber doch derselbe zu sein scheint; nur so kann der Beweis gegen Jemand geführt werden, der behauptet, dass das Widersprechende bei demselben Gegenstande wahr sein könne.[954]) Wer mit einem Anderen sich über eine Frage verständigen will, muss etwas gemeinsam mit ihm anerkennen; denn wie soll ohnedem ein Verständniss zwischen denselben zu Stande kommen? Folglich muss jedes Wort bekannt sein und etwas bedeuten, und zwar nur Eins, nicht Vieles. Hat das Wort mehrere Bedeutungen, so muss erklärt werden, für welche es gebraucht werden soll.

Wer nun sagt, dass etwas sein und nicht sein könne, verneint das, was er sagt, indem er sagt, dass das, was das Wort bedeutet, es nicht bedeute;[955]) dies ist aber unmöglich. Wenn also ein Wort ein bestimmtes Seiende bedeutet, so kann die Verneinung desselben nicht zugleich wahr sein. Bedeutet ferner das Wort etwas, und ist dies wahr, so muss es dies nothwendiger Weise sein; das Nothwendige ist aber nicht fähig, einmal nicht zu sein,

---

[954]) A. meint, man müsse den Gegner auf indirekte Weise widerlegen. Dass auch solche Widerlegung, ohne dass das Nichtsein des Widersprechenden zuvor von beiden Streitenden anerkannt ist, nicht möglich ist, ist bereits zu Kap. 4, Buch 4 dargelegt worden. Es ist zu verwundern, dass A. hier zum zweiten Male so viele Mühe auf diesen indirekten Beweis verwendet, der sich doch nur im Kreise dreht.

[955]) Dies ist eine sophistische Verdrehung der Behauptung der Gegner. Wer behauptet, dass Widersprechendes zugleich sein könne, leugnet nicht die Festigkeit der Bedeutung der Worte, sondern nur die Festigkeit des Seienden und der Gegenstände. A. beweist also zu viel, wenn er zeigen will, dass das Sein des Widersprechenden auch die Festigkeit der Bedeutung der Worte aufhebe.

und so ist es nicht möglich, dass die widersprechenden Aussagen über ein und dasselbe wahr sein können. Wenn ferner die Bejahung nicht mehr wahr ist als die Verneinung, so spricht Der nicht mehr wahr, welcher etwas Mensch nennt, als Der, welcher es Nicht-Mensch nennt; und selbst wenn er sagte, der Mensch sei kein Pferd, so würde er weder mehr noch weniger wahr sprechen, als wenn er sagte, er sei kein Mensch; mithin würde er auch wahr sprechen, wenn er sagte, der Mensch sei ein Pferd; da das Entgegengesetzte ja zugleich wahr sein soll. So folgt also, dass der Mensch auch ein Pferd oder sonst ein Thier ist.[956]) Es giebt also hierfür keinen Beweis schlechthin, sondern nur eine Widerlegung dessen, der das Gegentheil behauptet.

Selbst den Heraklit würde man, wenn man auf diese Weise ihn fragte, leicht zu dem Anerkenntniss nöthigen, dass das Widersprechende in Bezug auf einen Gegenstand niemals wahr sein kann, und nur weil er selbst nicht recht einsah, was er sagte, hat er einen solchen Satz aufgestellt. Ueberhaupt würde, wenn sein Satz wahr wäre, selbst dieser Satz nicht wahr sein, dass ein und dasselbe zu gleicher Zeit sein und nicht sein kann. Denn wenn bei Trennung des Widersprechenden die Bejahung so wenig wahr ist als die Verneinung, so kann auch in dieser Weise, wenn man Beides zusammennimmt und wie eine Bejahung auffasst, diese nicht mehr wahr sein als die Verneinung des ganzen in der Bejahung Befassten.[957]) Wenn ferner keine bejahende Aussage wahr sein kann,

---

956) Dies Alles sind populäre Gründe für den Schüler, aber keine Beweise für die Wahrheit des Satzes, dass das Widersprechende nicht ist, da sich dies Alles bereits auf diesen Satz stützt.

957) A. meint: Man kann den ganzen Satz: Etwas kann zugleich sein und nicht sein, als eine Behauptung auffassen, die dann als eine bejaheude gilt; ist nun aber alles Wahre auch zugleich nicht wahr, so ist auch dieser ganze Satz nicht wahr; d. h. die Gegner widerlegen sich mit ihrem Satze selbst. — Um diesem Einwurf des A. auszuweichen, stellten die späteren griechischen Skeptiker auch ihren Zweifel gegen alle Wahrheit nicht als eine Gewissheit, sondern nur als zweifelhaft auf.

so würde selbst die Behauptung, dass es keine wahre bejahende Aussage gebe, falsch sein. Giebt es aber eine solche, so ist damit die Behauptung Jener widerlegt, die dergleichen Einwendungen aufstellen und damit alle Besprechung aufheben.

Sechstes Kapitel.[958]

Ganz nahe diesen Ansichten steht der Ausspruch des Protagoras, welcher den Menschen für das Maass aller Dinge erklärte, indem er damit meinte, dass Alles, was der Einzelne für wahr halte, auch wirklich wahr sei. Wäre dies der Fall, so ergäbe sich dieselbe Folge, dass etwas sein und nicht sein, schlecht und gut, überhaupt alles Entgegengesetzte sein könnte; denn oft halten einige Menschen etwas für schön, andere für hässlich, und das Maass soll doch das Fürwahrhalten des einzelnen Menschen sein. Diese Frage löst sich, wenn man den Ursprung dieser Ansicht verfolgt. Sie scheint bei Einigen aus einer Annahme der Naturphilosophen hervorgegangen zu sein, bei Anderen daraus, dass nicht Alle einen Gegenstand in gleicher Weise auffassen, sondern dass er Einigen süss, Anderen entgegengesetzt erscheint. Der Satz, dass etwas nicht aus nichts, sondern aus etwas entstehen müsse, scheint ein beinahe von allen Naturphilosophen angenommener Satz zu sein.[959] Da nun ein Nicht-Weisses aus einem vollkommen Weissen und durchaus nicht Nicht-Weissen entsteht, jetzt aber das Nicht-weiss-Gewordene aus einem Nicht-Weissen hätte Nicht-Weiss werden müssen, so würde es also nach jener Meinung aus einem Nichtseienden geworden sein, sofern nicht eben

---

958) Dieses Kapitel wiederholt abgekürzt den Inhalt von Kap. 5, Buch 4; zum Verständniss sind die dort gegebenen Erläuterungen einzusehen.

959) Damit wendet sich A. zunächst zur Prüfung des Grundes, aus dem die Naturphilosophen dem Protagoras beitreten.

dasselbe Nicht-Weisse zugleich auch weiss wäre.[960]) Dieses Bedenken ist jedoch leicht zu heben; ich habe bereits in der Physik dargelegt, wie das Werdende aus dem Nichtseienden und wie es aus dem Seienden entsteht.[961]) Jedenfalls ist es thöricht, den Ansichten und Einfällen der mit einander Streitenden in gleicher Weise beizutreten, denn Einer von Beiden muss nothwendig im Irrthum sein. Dies ist schon bei den sinnlichen Dingen klar; denn dasselbe erscheint niemals dem Einen süss und dem Anderen entgegengesetzt, wenn nicht bei dem Einen dessen Sinn zur Beurtheilung dieser Flüssigkeiten verdorben oder beschädigt worden ist. Wenn sich dies so verhält, so muss der Eine als Maass gelten, der Andere nicht, und dies gilt auch für das Gute und Schlechte, für das Schöne und Hässliche und Anderes dergleichen. Solche Aufstellungen gleichen dem Fall, wo der Eine den Finger vor das Auge hält und bewirkt, dass er einen Gegenstand doppelt sieht und behauptet, es seien zwei, weil es ihm so erscheine, und wo der Andere behauptet, es sei nur einer, weil er das Auge nicht verdreht. Es ist durchaus verkehrt, aus dem Umstand, dass alles Diesseitige sich verändert und niemals in demselben Zustande bleibt, ein Kennzeichen der Wahrheit zu machen; man

---

[960]) Der Gedanke dieses Satzes ist durch die schwerfällige Ausdrucksweise sehr verdunkelt. Der Sinn ist folgender: Allgemein anerkannt ist, dass etwas nicht aus nichts werden kann; folglich muss das Nicht-Weiss aus dem Weissen als dem Seienden werden. Allein das Weisse enthält nicht das Nicht-Weisse, und deshalb kann das Nicht-Weisse nicht aus dem Weissen werden, weil es sonst aus dem Nichts entstände; denn das Weisse ist für das Nicht-Weisse, weil es dasselbe nicht enthält, so gut wie ein Nichts. Um diesen Widerspruch auszugleichen, wussten die Naturphilosophen sich nicht anders zu helfen, als das Weiss zugleich als ein Nicht-Weiss zu behaupten; dann allein hat nach ihrer Ansicht das Werden immer eine Grundlage oder ein Etwas, aus dem es werden kann.

[961]) Das Mittel, was A. dort benutzt, ist die Unterscheidung des Seins dem Vermögen und der Wirklichkeit nach; dieser Ausweg ist ebenso schlecht wie der von ihm getadelte. Man sehe Erl. 322.

muss vielmehr aus dem immer Gleichbleibenden und keinem Wechsel Unterliegenden die Wahrheit entnehmen, und dies sind die Dinge am Himmel; diese erscheinen nicht das eine Mal so, das andere Mal anders, sondern bleiben immer dieselben und haben an keiner Veränderung Theil.

Wenn ferner es eine Bewegung und ein Bewegtes giebt, und Alles aus etwas und nach etwas hin sich bewegt, so müsste das Bewegte schon in dem enthalten sein, aus dem es sich bewegt, und auch nicht in ihm sein, und ebenso müsste es nach etwas sich hinbewegen und auch schon in demselben sein, oder es können widersprechende Aussagen nicht, wie sie behaupten, gleiche Wahrheit haben. Wenn ferner das Diesseitige der Grösse nach fortwährend fliesst und sich bewegt, und Jemand dies zuliesse, obgleich es nicht wahr ist, weshalb sollte es nicht dabei doch in seiner Beschaffenheit beharren? Die Meinung von der gleichen Gültigkeit des sich Widersprechenden scheint vorzüglich davon entnommen zu sein, dass die Grösse bei den Körpern nicht beharrt, weil dasselbe Ding vier Ellen lang ist und nicht ist.[962]) Allein das Wesen der Dinge bestimmt sich nach der Beschaffenheit, welche allein die Bestimmtheit an sich hat, während das Grosse zu dem Unbestimmten gehört. Weshalb nehmen ferner die Anhänger diese Ansicht, wenn der Arzt ihnen eine bestimmte Speise verordnet, diese zu sich? Weshalb ist dergleichen mehr Brod als Nicht-Brod? so dass Essen und Nicht-Essen gar nicht verschieden wären? Allein in solchem Falle glauben sie an die Wahrheit, und dass die verordnete Speise wirklich diese sei, und nehmen sie in dieser Ueberzeugung zu sich, was sie doch nicht dürften, wenn in dem Sinnlichen kein Gegenstand in seiner Natur verharrt und Alles sich immer veränderte und flösse. — Wenn wir uns immer ändern und niemals dieselben bleiben, kann man

[962]) A. meint den Wechsel der Grösse im Ablauf der Zeit, nicht eine verschiedene Grösse zu gleicher Zeit. Bekanntlich bleibt der Tannenbaum in meinem Garten derselbe Baum, wenn er auch vier Ellen gewachsen ist. Dies benutzten die Sophisten und folgerten aus der Identität des Baumes für beide Zustände, dass auch das vier Ellen Lange identisch sei mit dem nicht vier Ellen Langen.

sich da wundern, dass uns, wie den Kranken, niemals etwas als ein sich Gleichbleibendes erscheint? Denn auch den Kranken erscheinen, weil ihr Zustand sich nicht gleich bleibt und kein gesunder ist, die sinnlichen Wahrnehmungen nicht gleichbleibend, obgleich die sinnlichen Dinge selbst deshalb an keiner Veränderung theilhaben, sondern diese nur die Empfindungen der Kranken verändern und nicht dieselben bleiben lassen. Sicherlich wird es sich auch so mit der erwähnten Veränderung verhalten; veränderten wir uns selbst nicht, sondern beharrten wir als dieselben, so würde auch etwas Bleibendes bestehen. Bei Denen, welche dergleichen Zweifel aus Verstandesgründen entnehmen, sind diese nicht leicht zu beseitigen, wenn sie nicht etwas als wahr anerkennen und dafür weiter keinen Grund verlangen; denn nur so ist eine Rede und ein Beweis ausführbar; ohne solch Anerkenntniss ist jede Besprechung und Begründung aufgehoben. Gegen Solche ist also keine Ausführung möglich; dagegen kann man Denen, die aus den angegebenen Umständen bedenklich sind, leichter entgentreten und die Gründe, welche sie bedenklich machen, beseitigen, wie aus dem Gesagten erhellt.

Es ist somit klar, dass die entgegengesetzten Aussagen von ein und demselben Gegenstande nicht zugleich wahr sein können. Dies gilt auch für die Aussagen des Gegentheiligen, weil diese nur durch Beraubung entstehen, wie sich aus einer Auflösung des Begriffes des Gegentheiligen bis auf seinen Ursprung ergiebt. Ebensowenig kann man zugleich ein Mittleres von ein und demselben aussagen;[963]) denn wenn man von einem weissen Gegenstand aussagt, er sei weder weiss noch schwarz,[964]) so ist dies unwahr; denn dann müsste er weiss und nicht weiss sein; denn eine von den beiden verbundenen Aussagen muss die wahre für den Gegenstand sein, und das

---

963) D. h. man kann von einem Entgegengesetzten, wie Weiss, nicht zugleich das Mittlere (Grau) aussagen.

964) Mit „Weder weiss noch schwarz" bezeichnet A. hier nicht den konträren, sondern den kontradiktorischen Gegensatz, wie das Folgende zeigt. Dem Sinne nach hat A. Recht; aber der Ausdruck ist schlecht, da „Weiss oder Schwarz" das Konträre bezeichnet.

Nicht-Weisse ist der Widerspruch gegen das Weisse. Deshalb haben weder die Anhänger des Heraklit noch die des Anaxagoras Recht; denn sonst müsste man das Gegentheilige von ein und demselben aussagen können. Denn wenn Anaxagoras sagt, in Allem sei ein Theil von Allem, so sagt er damit, dass etwas ebenso gut süss wie bitter, und alles andere Gegentheilige sei; wenn nämlich in Allem Alles nicht blos dem Vermögen nach, sondern in Wirklichkeit und getrennt enthalten ist. Ebensowenig kann eine Aussage zugleich falsch und wahr sein; ein solcher Satz würde zu einer Menge Schwierigkeiten führen, und wenn Alles falsch wäre, so würde auch Der, welcher einen solchen Satz behauptet, nicht wahr reden, und umgekehrt würde Der, welcher alles Wahre für falsch erklärt, nicht falsch reden.[965]

Siebentes Kapitel.[966]

Jede Wissenschaft sucht nach gewissen Anfängen und Ursachen für das von ihr befasste Wissen; so verfahren z. B. die Arzneiwissenschaft, die Gymnastik und alle übrigen hervorbringenden oder mathematischen Wissenschaften. Jede derselben umschreibt sich ein bestimmtes Ge-

---

965) Der Erste redet „nicht wahr“, weil nach ihm Alles falsch ist; der Zweite redet „nicht falsch“, weil er den Unterschied von wahr und falsch ganz aufgehoben hat; mithin jeder Satz ebensowohl als falsch wie als nicht falsch (wahr) gelten kann.

966) Dieses Kapitel entspricht dem Kap. 1, Buch 6; allein es ist im Vergleich zu den vorgehenden nicht mehr eine blos trockene Rekapitulation des dort weiter Ausgeführten, sondern hier wird die Darstellung eingehender, und es beginnt eine Selbstständigkeit der Behandlung, welche es zweifelhaft macht, ob dies Kapitel nur Entwurf oder Auszug aus Kap. 1, Buch 6 ist, wie man bei den vorgehenden mit mehr Wahrscheinlichkeit annehmen konnte. — Uebrigens wird wegen Erläuterung dieses Kapitels auf die Erl. zu Kap. 1, Buch 6 Bezug genommen.

biet und beschäftigt sich mit diesem, als einem Bestehenden und Seienden, aber nicht sofern das Seiende ein Seiendes ist, denn dafür besteht eine besondere Wissenschaft neben jenen. Von den genannten Wissenschaften fasst jede in ihrem Gebiete gewissermassen das Was auf und sucht dann das Uebrige bald strenger, bald weniger streng zu beweisen. Dieses Was nehmen Manche durch die Sinne auf, Andere stellen es als Voraussetzung auf; aus solchem induktiven Verfahren erhellt, dass es für das Wesentliche und das Was keinen Beweis giebt.

Da es eine Wissenschaft der Natur giebt, so erhellt, dass es auch eine für das Handeln und für das Hervorbringen geben wird. Bei der hervorbringenden Wissenschaft liegt der Anfang der Bewegung in dem Wirkenden und nicht in dem Hervorgebrachten, und dieser Anfang ist entweder eine Kunst oder eine andere Kraft. Ebenso ist bei der Wissenschaft des Handelns die Bewegung nicht in dem Gehandelten, sondern in dem Handelnden enthalten. Die Physik beschäftigt sich mit den Dingen, welche den Anfang der Bewegung in sich selbst haben; deshalb muss die Physik eine rein erkennende Wissenschaft sein, die mit Handeln und Verfertigen nichts zu thun hat; denn zu einer dieser Gattungen muss sie nothwendig gehören.[967]) Wenn nun jede Wissenschaft das Was ihres Gebietes kennen und sich dessen als Anfang bedienen muss, so muss man auch wissen, wie der Physiker dieses Was zu definiren hat, und wie der Begriff des Selbstständig-Seienden hier zu fassen ist; ob mehr wie das Hohlnasige oder mehr wie das Hohle. Der Begriff des Hohlnasigen befasst den Stoff des Gegenstandes mit; der des Hohlen ist ohne diesen Stoff; die Hohlnasigkeit besteht an der Nase, deshalb wird ihr Begriff auch danach untersucht; denn das Hohlnasige ist die hohle Nase. Deshalb muss man auch bei dem Begriffe des Fleisches, des Auges und anderer Theile den Stoff immer mit angeben. Wenn aber eine Wissenschaft des Seienden als solchen und als für sich Seienden besteht, so fragt es sich, ob diese zur

---

[967]) Nämlich entweder zu einer erkennenden Wissenschaft, oder zu einer verfertigenden, oder zu einer handelnden Wissenschaft, in welche drei Gattungen A. die Wissenschaften überhaupt eintheilt. Man sehe Erl. 6.

Physik zu rechnen ist oder nicht. Die Physik hat nun die Dinge zum Gegenstande, welche den Anfang der Bewegung in sich selbst haben; die Mathematik ist zwar nur erkennend und hat es mit Beharrlichem zu thun, aber nicht mit getrennt für sich Bestehendem. Für das Getrennt-Bestehende und Unbewegliche muss es also eine von diesen beiden verschiedene Wissenschaft geben, wenn es überhaupt ein solches für sich Bestehende und unbewegliches Seiende giebt, wie ich zu zeigen versuchen werde. Giebt es unter den Dingen eine solche Natur, so dürfte in ihr auch das Göttliche enthalten und sie der erste und vornehmste Anfang sein. Hieraus erhellt, dass die erkennende Wissenschaft in drei Theile sich sondert, in die Naturwissenschaft, in die Mathematik und in die Wissenschaft von dem Göttlichen. Die erkennenden Wissenschaften sind besser als die anderen, und von den erkennenden ist die von dem Göttlichen die beste; denn sie hat das Geehrteste der Dinge zum Gegenstande, und jede Wissenschaft gilt für besser oder geringer je nach dem ihr eigenthümlichen Gegenstande. Man könnte zweifeln, ob die Wissenschaft des Seienden als solchen eine allgemeine sei; allein die mathematischen Wissenschaften haben nur ein bestimmtes einzelnes Gebiet zum Gegenstande; dagegen befasst die Wissenschaft des Allgemeinen Alles. Wären ferner die Gegenstände der Natur die ersten unter den Dingen, so würde auch die Naturwissenschaft die erste Wissenschaft sein; giebt es aber noch eine andere Natur und ein für sich seiendes und unbewegliches Seiende, so muss auch dessen Wissenschaft eine andere sein, welche der Naturwissenschaft vorgeht und als vorgehende auch allgemein ist.[968]

---

[968]) Dieser Schlusssatz über die Physik bildet einen Theil der Antwort auf die gestellte Frage, ob die Wissenschaft des Seienden als solchen eine allgemeine sei. Indess erledigt A. das Bedenken nicht erschöpfend. Nach A. ist jede Wissenschaft nur allgemein, d. h. sie kann nur das Allgemeine von den Dingen behandeln. Deshalb sind auch die Mathematik und Physik allgemein, und sie können deshalb in dieser Eigenschaft nicht, wie hier geschieht, der Wissenschaft des Seienden gegenübergestellt werden.

Achtes Kapitel.[969]

Da das Seiende überhaupt in mehreren Bedeutungen ausgesagt wird, und eine davon das Nebenbei-Seiende ist, so ist zunächst dieses zu betrachten. Dass keine von den überkommenen Wissenschaften sich mit dem Nebenbei beschäftigt, ist klar; so untersucht die Baukunst nicht das, was Denen, die das Haus bewohnen, nebenbei begegnen wird; ob sie z. B. vergnügt oder traurig darin sein werden; ebenso ist es bei der Weberei, bei der Schuhmacherkunst und bei der Kochkunst; jede von diesen Wissenschaften betrachtet nur das ihr Eigenthümliche, und dies ist ihr wesentliches Ziel. Auch handelt keine von den Gebildeten und Sprachgelehrten; noch davon, dass, wenn ein Gebildeter ein Sprachgelehrter geworden, er dann Beides zugleich sei, während er es vorher nicht gewesen; noch davon, dass das, was nicht immer ist, geworden sei; so dass Jener zugleich gebildet und sprach-

---

Vielmehr kommt das Bedenken gegen die Allgemeinheit der letzteren daher, dass sie es nur mit einem einzelnen Gegenstande, mit der Gottheit zu thun hat. Von einem einzelnen Gegenstande als solchem giebt es nichts Allgemeines. Diesen Zweifel lässt A. unerledigt.

[969]) Dieses Kapitel stimmt mit Kap. 2, 3 und 4, Buch 6, und die dort gegebenen Erläuterungen gelten auch hier.

Mitten in diesem Kapitel hört jedoch, da wo A. von dem Zufall zu reden beginnt, dieses Verhältniss zu den früheren Büchern der Metaphysik auf. Von da ab enthalten dieses Kapitel und die folgenden bis Ende dieses Buches Bruchstücke aus der Physik des A., die bald wörtlich, bald abgekürzt ihr entnommen sind. Wie dies zu erklären, ist den Kommentatoren noch nicht gelungen. An sich sind die hier behandelten Begriffe des Zufalls und der Bewegung so bedeutend und so allgemein, dass sie ebensowohl in der ersten Philosophie wie in der Physik ihre Stelle einnehmen können, und man sieht daraus, wie vergeblich es ist, hier feste Grenzen zwischen diesen Wissenschaften ziehen zu wollen.

gelehrt geworden. Dies Alles untersucht keine der als solche anerkannten Wissenschaften, sondern nur die Sophistik; diese allein beschäftigt sich mit dem Nebenbei-Seienden, so dass Plato nicht übel sagte, die Sophistik habe es nur mit dem Nicht-Seienden zu thun. Dass übrigens eine Wissenschaft von dem Nebenbei-Seienden nicht einmal möglich ist, erhellt, wenn man festzustellen versucht, was das Nebenbei-Seiende ist. Von den Dingen überhaupt sagt man entweder, dass sie immer und nothwendig sind (nothwendig nicht in dem Sinne des Gewaltsamen, sondern in dem Sinne, wie es bei den Beweisen vorkommt), oder dass sie meistentheils sind, oder dass sie weder meistentheils noch immer und nothwendig sind, sondern nur so wie es sich trifft; z. B. wenn in den Hundstagen es kühl wird; denn dies geschieht nicht immer und nicht nothwendig, auch nicht meistentheils, sondern es trifft sich nur manchmal; und das Nebenbei-Seiende ist gerade das, was weder immer, noch nothwendig, noch meistentheils geschieht. Hiermit ist dargelegt, was das Nebenbei-Seiende ist, und es ist klar, weshalb davon keine Wissenschaft besteht; denn die Wissenschaft hat es nur mit dem Immer- oder Meistentheils-Seienden zu thun, und das Nebenbei-Seiende gehört zu keinem von beiden. Auch ist klar, dass von dem Nebenbei-Seienden es keine solche Ursachen und Anfänge giebt, wie für das An-sich-Seiende. Denn sonst wäre Alles nothwendig. Wenn nämlich Etwas nur ist, wenn Jenes ist, und Jenes nur, wenn ein Drittes ist, und dieses nicht ist, wie es sich trifft, sondern nothwendig ist, so ist auch das nothwendig, dessen Ursache es gewesen ist bis hinab zu der letzten Wirkung; aber dies ist das Nebenbei-Seiende; mithin wäre dann Alles nothwendig, und das Zufällige und die Möglichkeit, dass etwas entsteht oder nicht, wäre dann innerhalb des Werdenden gänzlich aufgehoben. Diese Folge tritt auch ein, wenn die Ursache nicht als ein Seiendes, sondern Werdendes angenommen wird; auch dann muss Alles mit Nothwendigkeit werden. So wird die Mondfinsterniss morgen werden, wenn Dies geschieht, und Dieses, wenn ein Anderes geschieht, und dies Andere, wenn ein Drittes geschieht; und auf diese Weise wird man auf die gegenwärtige Zeit gelangen, nachdem man die Zeit zwischen heute und morgen abgerechnet hat. Besteht also dieses,

so muss Alles nach diesem nothwendig eintreten, also Alles aus Nothwendigkeit werden.[969b])

Das Wahr-Seiende, was kein Nebenbei ist, besteht in der Verbindung innerhalb des Denkens und ist ein Zustand desselben; deshalb sucht man für dieses Seiende keinen Anfang, sondern nur für das ausserhalb und getrennt davon Seiende. Das Nicht-Nothwendige, sondern Unbestimmte nenne ich dagegen das Nebenbei-Seiende; seine Ursachen sind ungeordnet und unendlich.[970])

Das „Weshalb“ besteht sowohl in dem von Natur, wie in dem von dem Denken aus Werdenden. Zufall ist das, wo etwas davon nebenbei erfolgt; denn so wie es ein Seiendes an sich und ein Seiendes nebenbei giebt, so sind auch die Ursachen an sich und nebenbei. Der Zufall ist die nebenbei eintretende Ursache bei dem, was nach Wahl

---

969b) Für A. ist es eine ausgemachte Sache, dass es auch ein Objektiv-Zufälliges in der Natur giebt; deshalb benutzt er diesen für ihn selbstverständlichen Satz hier, um zu zeigen, dass es ein Nebenbei-Seiendes geben muss, weil sonst Alles nothwendig würde und mithin jener Satz nicht gälte. Auffallend ist, dass A. nicht bemerkt, wie das Nebenbei-Seiende nur ein anderes Wort für Zufällig-Seiend ist, und mithin sich hier Alles in Tautologien bewegt.

970) Alle diese an sich sehr sonderbar klingenden Sätze sind in den Erläuterungen zu Buch 6, Kap. 3 und 4 erklärt worden; man halte sich zum Verständniss dieser Sätze nur immer gegenwärtig, dass das Nebenbei eine blosse Beziehung und keine seiende Eigenschaft der Dinge ist. Deshalb ist das Gesund-machen für den Baumeister ein Nebenbei, aber nicht für den Arzt, und deshalb hat das Nebenbei zwar an sich seine Ursache und seine Wissenschaft, aber als Nebenbei, z. B. als das Kuriren durch den Baumeister, gehört es nicht in die Baukunst. Deshalb ist Alles, was nicht zur Baukunst gehört, für diese ein Nebenbei, dessen Ursachen sie nicht behandelt, und die deshalb für diese Wissenschaft ungeordnete und unzählige sind, und A. nennt deshalb auch die Ursachen des Nebenbei Nebenbei-Ursachen. Man sieht, wohin man mit dem Ausspinnen der Beziehungsformen gelangen kann.

und eines Zweckes wegen geschieht. Deshalb kann Zufall und Denken bei ein und demselben vorkommen, da keine Wahl ohne Denken erfolgt. Die Ursachen, von denen das Zufällige ausgeht, sind unbestimmt; deshalb ist es durch menschliches Denken nicht zu ergründen, und es wirkt nur nebenbei, aber nicht schlechthin. Der Zufall ist ein glücklicher oder unglücklicher, je nachdem etwas gut oder schlecht abläuft; Glück und Unglück bezieht sich auf die Grösse dessen. So wie kein Nebenbei-Seiendes früher als das An-sich-Seiende ist, ebenso gilt dies auch für die Ursachen. Ist also der Zufall die Ursache des Himmels, oder ist er von selbst geworden, so sind doch noch frühere Ursachen desselben die Vernunft und die Natur.[971])

---

[971]) Dieser Schluss des Kapitels über den Zufall ist ein Auszug aus der Physik, Buch II., Kap. 5 und 6, wo die hier aufgestellten Sätze umständlicher begründet werden. Insbesondere wird dort der Zufall (τυχη) von dem „von Ungefähr“ oder „von selbst“ Eintretenden (αὐτοματον) unterschieden und jenes auf das Zufällige beschränkt, was sich bei überlegten und absichtlich verübten Handlungen eindrängt. Da die ganze Erörterung über das „Nebenbei“ und den „Zufall“ ein leeres Spiel mit Beziehungen ist, welches die Erkenntniss und die Wissenschaft nicht fördert, so wird es keiner weiteren Erläuterungen dieser an sich ziemlich verständlichen Sätze bedürfen. — Der Schlusssatz ist wieder sehr charakteristisch für die Philosophie des A.; vermöge des Begriffes von „Früher“ beweist A. hier, dass, selbst wenn der Himmel zufällig geworden, doch diesem Zufall eine Vernunft und eine Natur, d. h. eine nach Gesetzen (nicht nebenbei) wirkende Natur vorangegangen sein müsse. Nun ist aber dieses „Früher“ nur ein „Früher“ für das Denken, insofern der Zufall sich nur als Negation der Regel darstellt, und ein solches Früher kann natürlich für das Früher im Sein nichts beweisen; aber freilich, wenn man mit dem Denken allein die Welt und das Universum ergründen will, muss man solche Hülfen benutzen.

Neuntes Kapitel.[972]

Manches ist nur wirklich, Anderes nur möglich, Anderes möglich und wirklich;[973] Anderes ist ein selbstständiges

---

972) Dieses Kapitel ist ein Auszug aus Buch 3, Kap. 1—3 der Physik und stimmt grossentheils wörtlich damit überein.

973) Bisher hat A. die Dinge nur in Dinge dem Vermögen und in Dinge der Wirklichkeit nach eingetheilt; es wurde das Mögliche dem Wirklichen entgegengesetzt, so dass man also annehmen musste, Beides kann nicht zugleich sein; hier führt aber A. eine dritte Art des Seienden ein, welches Vermögen und Wirklichkeit zugleich ist. A. wird dazu durch den Begriff der Bewegung veranlasst, welche er eben als diese Verbindung von Vermögen und Wirklichkeit definirt. Das Kapitel versucht diese unverständlichen Gedanken verständlich zu machen. Da dies Kapitel nur ein Auszug aus der längeren Ausführung in der Physik ist, so ist der beste Kommentar zunächst dieses Buch 3 der Physik. Indess werden trotzdem für den Leser grosse Schwierigkeiten bleiben, wie A. selbst anerkennt. Für das moderne Vorstellen ist die Bewegung gerade dasjenige, was am verständlichsten erscheint; alle anderen Kategorien, wie Kraft, Ursache, Raum, Zeit, sind nicht so geläufig und klar, wie der Begriff der Bewegung; deshalb geht auch das Bestreben der modernen Physik darauf hin, alle Veränderungen und alle Gestalten auf Bewegungen und deren Hemmungen zurückzuführen. Selbst der Begriff der Kraft wird immer mehr beseitigt, weil er nur den Inhalt der Bewegung in der Form der Ursache wiederholt, also jenen Begriff nur verdunkelt, statt zu erläutern. Somit erscheint die Bewegung als das vollkommen Deutliche und Wirkliche; man kann an ihr den durchlaufenen Raum und die durchlaufene Zeit zwar aussondern, allein die Bewegung kann durch beide allein nicht definirt werden; sie ist nicht die Einheit von Zeit und Raum, wie manche Systeme sagen, sondern sie bedarf nur beider zu ihrem Dasein; sie selbst ist ein Besonderes, was sich somit als ein Einfaches, nicht weiter

Ding oder eine Grösse oder sonst etwas von den übrigen Kategorien. Es giebt keine Bewegung ausserhalb der

---

Aufzulösendes darstellt. Daraus folgt, dass die Bewegung nicht definirt werden kann, sondern ihre Vorstellung kann nur durch Wahrnehmung erlangt werden. — Allein man ist schon im praktischen Leben nicht bei diesem einfachen Begriffe stehen geblieben; es waren namentlich die Bewegungen an den lebendigen Geschöpfen, welche dahin führten, die Kraft von der Bewegung abzusondern; so hat der Mensch, auch wenn er seine Hand nicht bewegt, doch die Kraft, sie jederzeit zu bewegen. Diese *Kraft in Ruhe* oder ohne Anstrengung, also auch nicht als Druck aufgefasst, konnte nicht wahrgenommen werden; allein man kam dahin, sie als ein Seiendes zu nehmen, weil der Gedanke und Wille in jedem Moment die Bewegung veranlassen kann, und eine solche sinnliche Wirkung eine physische Ursache zu fordern schien. In der Bewegung selbst fühlte man die Kraft, namentlich dann, wenn die Bewegung durch eine Gegenbewegung in einen Druck umgewandelt wurde; in dem Druck hatte man eine gehemmte oder gleichsam ruhende Bewegung, die wahrhaft wirklich war; so kam man dazu, die Kraft selbst auch ohne Bewegung, als ein Seiendes in dem Menschen anzunehmen, welches immer besteht, aber nur auf besonderen Anlass sich in Bewegung oder Druck äussert. Jene Kraft in Ruhe wurde so zu dem *Vermögen*; dagegen wurde die Kraft in Bewegung oder Druck zu der *Wirklichkeit*. Von dem Menschen aus wurden diese Begriffe durch Analogie auf andere Organismen und Vorgänge in der Natur übertragen. So hatte man in dieser Kraft in Ruhe eine *reale* Möglichkeit, d. h. eine Möglichkeit, die nicht blos im Denken besteht und nicht blos die Freiheit vom Widerspruch bezeichnet, sondern eine *seiende* Kraft, die aber nur ein Vermögen oder eine Möglichkeit zum Wirken vorstellte; denn ein wahrnehmbares Sein war bei derselben nicht vorhanden. —

Damit hatte man denselben Begriff erreicht, den A. von der Bewegung aufstellt; auch er nennt sie eine Verbindung von Möglichkeit und Wirklichkeit, während hier allerdings nur an der ruhenden Kraft eine *seiende* Möglichkeit dargelegt worden ist.

Dinge; diese verändern sich immer nur nach den Kategorien des Seienden, und die Bewegung ist in keiner einzigen Kategorie ein Gemeinsames. [974]) Ein jedes wohnt

---

Dies wird vorläufig genügen, um das Verständniss dieses Kapitels vorzubereiten; es ist aber dabei auch immer festzuhalten, dass A. unter Bewegung jede Veränderung versteht, auch die aus einer Beschaffenheit in die andere. Allen diesen Ausdehnungen des Begriffes liegt indess der ursprüngliche der örtlichen Bewegung zu Grunde. — Der moderne Materialismus hat sich mit Entschiedenheit gegen diese Annahme von Kräften ohne Aeusserung aufgelehnt; er kennt keine andere Kraft, als die wirkende; die Kraft ist ihm untrennbar vom Stoff und ewig wirksam, d. h. sie wirkt ewig Bewegung oder Druck; die Bewegung ist dabei entweder eine örtliche des ganzen Gegenstandes, oder sie ist nur eine Oszillation seiner kleinsten Moleküle, ohne dass der ganze Körper seinen Ort verändert. Für die unorganische Natur gilt diese Annahme jetzt allgemein; auch innerhalb der organischen gewinnt sie immer mehr Anhänger; die Vertheidiger der Lebenskraft, welcher Begriff nichts als eine Mischung von Kraft in Ruhe und wirkender Kraft ist, werden immer seltener. Am schwierigsten ist es für die Wissenschaft, diese Kategorie des Vermögens aus den geistigen Vorgängen des Seelenlebens zu entfernen; man kann wohl, wie Benecke gethan hat, jeden einzelnen Akt als eine neue Kraft behandeln; allein die Einheit der Seele wird damit aufgehoben. Deshalb hat auch der Materialismus die Seele zu einer blossen Verbindung unorganischer Atome und Kräfte umgewandelt, eine Vorstellung, die freilich noch aller wissenschaftlichen Ausbildung entbehrt. (B. XX., 13.)

[974]) D. h. die Bewegung, welche bei A. mit dem Begriff des Werdens zusammenfällt, ist nicht selbst eine Kategorie, sondern sie ist immer eine Bewegung von etwas, das erst unter irgend eine Kategorie gehört; es bewegt sich ein Stein, es bewegt (verändert) sich die Farbe, die Grösse, der Zustand u. s. w.; aber die Bewegung bewegt sich nicht selbst; deshalb ist die Bewegung nichts für sich und ist auch kein Gemeinsames, keine Gattung neben den Kategorien, da die Kategorien schon alle Arten des Seienden erschöpfen. — Das Sophistische

aber Allem in zweifacher Weise inne; z. B. das Dieses, theils als Gestalt des Dinges, theils als Beraubung.[974b]) Der Beschaffenheit nach ist das Eine weiss, das Andere schwarz; der Grösse nach ist das Eine vollendet, das Andere unvollendet; der Bewegung nach geht das Eine nach oben, das Andere nach unten, oder es ist das Eine leicht, das Andere schwer. Es giebt deshalb so viel Bewegungen und Veränderungen, als es Arten des Seienden giebt. Wird aber Alles in jeder Kategorie nach der Möglichkeit und Wirklichkeit eingetheilt, so nenne ich die Wirklichkeit des Möglichen als solchen Bewegung,[975]) und dass dies richtig ist, ergiebt sich daraus, dass, wenn

---

dieser Auffassung wird der Leser leicht bemerken; die Bewegung ist allerdings nichts Ruhendes, nichts Beharrendes, wie die anderen Kategorien, und dies scheint den Gedanken des A. veranlasst zu haben, dass er sie nicht als ein Seiendes anerkennt; sie ist in keinem Moment in Ruhe, sie ist in jedem Moment wo anders, wie das Werden; deshalb liegt es nahe, sie als etwas Besonderes neben den beharrenden Dingen und Eigenschaften (Kategorien) zu stellen, was wegen dieses Schwebens zwischen Sein und Nichts, zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit nicht zu den Kategorien gehört oder nicht als eine besondere Kategorie des Seienden behandelt werden kann. — Das ist der Sinn der Stelle, welche die Definition vorbereitet.

974b) Unter „Dieses“ meint A. das Selbstständig-Seiende (οὐσια), und unter „Gestalt“ die Form (ειδος), welche das Wirkliche ist, dem die „Beraubung“ als Verneinung gegenübersteht.

975) Die entsprechende Stelle der Physik zeigt, dass A. hier damit nur sagen will: Die Bewegung ist die Verwirklichung der Kraft in Ruhe; δυναμις ist hier das Vermögen, sich zu bewegen oder sich zu verändern, in dem Erl. 973 entwickelten Sinne als ein Seiendes genommen, und die Bewegung ist die Verwirklichung dieser, vorher nur ruhenden, d. h. blos als Vermögen bestehenden Kraft. So zeigt sich, dass A. hier ganz auf dem Standpunkt des gewöhnlichen Vorstellens steht. Das Bedenken, dass diese δυναμις, oder diese Kraft in Ruhe blos ein Gedankending ist, was sich nur der Mensch zur Erklärung der allein wirklichen Bewegung zurecht gemacht hat, kennt A. nicht;

das Hausbauende ein solches Vermögen ist, man es dann als ein Wirkliches ansieht, wenn es baut, und dies ist dann das Hausbauen. Dasselbe gilt für das Lernen, für die Heilkunst, für das Rollen, für das Gehen, für das Tanzen, für das Altern, für das Reifen; erst wenn das Mögliche wirklich wird, beginnt die Bewegung, nicht früher und nicht später. Wenn das nur dem Vermögen nach Seiende demnächst als Wirkliches wirkt, entweder auf sich oder auf ein Anderes, als einem Beweglichen, so ist dies die Bewegung. Dieses „als einem Beweglichen" meine ich so: Das Erz ist die Bildsäule dem Vermögen nach; allein deshalb ist die Wirklichkeit des Erzes als Erzes keine Bewegung; denn das Erz-Sein und das „dem Vermögen nach Sein" ist nicht dasselbe; wäre Beides dem Begriffe nach schlechthin dasselbe, so wäre auch die Wirklichkeit des Erzes eine Bewegung; aber dies ist nicht der Fall, wie sich bei den Gegensätzen ergiebt; denn das Vermögen, gesund zu sein, und das Vermögen, krank zu sein, ist nicht dasselbe (denn sonst wäre auch gesundsein und krank-sein dasselbe); nur das Unterliegende, sei es nun eine Feuchtigkeit oder das Blut, ist als Gesundes und Krankes dasselbe.[976]) Ist also jenes nicht dasselbe, so wie auch die Farbe nicht dasselbe ist mit dem Sichtbaren, so ist die Verwirklichung des Vermögenden als solchen[977]) die Bewegung. Denn dass dies die Bewegung ist, und dass die Bewegung dann eintritt, wenn diese Verwirklichung geschieht, weder früher noch später, ist klar; denn Alles kann zu einer Zeit wirken, zu anderer nicht; so ist das Hausbauliche als solches das Vermögen, und die Wirklichkeit des Hausbaulichen als solchen ist der

---

für ihn ist die δυναμις s e i e n d, und damit ist auch seine Definition deutlich.

976) Dem Vermögen nach kann etwas zugleich gesund und krank sein; der Mensch hat jederzeit das V e r m ö g e n zu entgegengesetzten Gegenständen; aber deshalb sind diese Vermögen selbst nicht identisch, sondern verschieden.

977) Der Zusatz „als solchen" will sagen: „des zur Bewegung Vermögenden". Das Erz hat viele Vermögen; aber nur die Verwirklichung seines Vermögens, eine Bildsäule zu werden, ist Bewegung. Man sieht, die Gedanken sind viel einfacher als der Ausdruck.

Hausbau; die Wirklichkeit ist hier der Hausbau oder das Haus. Wenn das Haus ist, so ist kein Hausbauliches mehr, vielmehr ist das Bauliche gebaut; der Hausbau muss nothwendig die Wirklichkeit sein, und dieser Hausbau ist eine Bewegung. Ebenso verhält es sich mit den übrigen Bewegungen.[978]) Die Richtigkeit dieser Ansicht

---

978) Damit reduzirt sich diese weit ausholende Auseinandersetzung auf den trivialen Gedanken, dass die Bewegung die Verwirklichung des Vermögens zur Bewegung ist. Es macht also die Bewegung gar keine Ausnahme von allen anderen Dingen in Bezug auf den Gegensatz von Vermögen und Wirklichkeit. Auch jedes Andere, nach irgend einer Kategorie Benannte, muss nach A. zuvor das Vermögen zu seiner Wirklichkeit haben, ehe es wirklich werden kann; der Samenkorn ist der Baum dem Vermögen nach, und nur deshalb kann daraus ein wirklicher Baum werden. Ebenso muss, wenn eine Bewegung wirklich werden soll, das Vermögen dazu vorher vorhanden sein. Es ist also auch hier nur das leere Spiel mit diesem Beziehungsbegriff des Möglichen, den man ja ohne Schwierigkeit jedem Seienden als vorhergehend, ja als seine Wirklichkeit in jedem Augenblick von Neuem vermittelnd, unterschieben kann. Das Eigenthümliche, was A. für die Bewegung in Anspruch nimmt, ist nur, dass die Bewegung keine eigene Kategorie sein soll, sondern nur die Verwirklichung des Vermögenden in allen Kategorien überhaupt. Die Bewegung (Veränderung) ist keine Qualität, keine Quantität, kein Selbstständiges, sondern sie ist nur der Uebergang aus dem Vermögen zur Wirklichkeit, und zwar für alle Klassen und Kategorien des Seienden. Damit ist man bei dem Begriff des W e r d e n s angelangt; das Werden ist dieser Uebergang aus dem Nichts zu Etwas; das Mögliche oder das Vermögen ist in Wahrheit auch nur das Nichts, bezogen auf das Etwas, was es wird, und damit fallen die Bewegung im Sinne des A. und das Werden zusammen. A. hält nur deshalb an dem Vermögen als einem Seienden fest, um dem Entstehen aus Nichts zu entgehen; indess sieht man leicht, dass dies ein blosser Wortstreit ist. — Es ist nun unzweifelhaft, dass man die Bewegung und die Veränderung als einen solchen Uebergang aus Nichts (oder aus Vermögen) zum Sein oder zur

erhellt auch aus den Aussprüchen Anderer hierüber und daraus, dass man die Bewegung nicht leicht anders wird definiren können; man würde sie in keine andere Gattung verlegen können; es erhellt auch daraus, dass Andere sie das Anderssein oder die Ungleichheit oder das Nichtseiende nennen, was indess Alles sich nicht zu bewegen braucht; auch ist die Veränderung in diese oder aus diesen nicht mehr Veränderung, als die aus einem Gegentheil in das andere. Der Grund, weshalb man die Bewegung unter diese Begriffe stellt, ist, dass sie ein Unbestimmtes zu sein scheint, und die Anfänge der anderen gegensätzlichen Reihe wegen der Beraubung ebenfalls unbestimmt scheinen;[979]) denn weder das Dieses noch das

---

Wirklichkeit definiren kann; aber Jeder fühlt auch, dass diese Definition das Wissen nicht weiter führt, weil sie nur den anschaulichen und in dieser Weise durchaus klaren sinnlichen Vorgang der Bewegung in blosse Beziehungsformen umwandelt, welche jener Anschaulichkeit entbehren und über das Was des Angeschauten nicht den mindesten weiteren Aufschluss geben. Es ist dies eine Eigenthümlichkeit der ganzen ehemaligen Metaphysik; all ihre Definitionen haben das Bestreben, das Seiende in blosse Beziehungsformen aufzulösen; die Elemente werden in Ursachen, das Besondere der Arten in Unterschiede, das Seiende in die Substanz, die äussersten Arten in Gegentheile u. s. w. umgewandelt. Man glaubt damit das Tiefste erreicht und das innerste Wesen des Gegenstandes erfasst zu haben, aber in Wahrheit ist vielmehr das Seiende damit zerstört oder in einen Nebel eingehüllt, der sich in gleicher Weise über Alles und Jedes ausbreiten lässt, und der das Seiende nur verdunkelt, statt es zu erhellen. Es ist die Leidenschaft, Alles definiren zu wollen, und die Leichtigkeit, das Seiende in Beziehungen aufzulösen, welche in diese falsche Richtung geführt hat, die seit A. bis Kant in der Metaphysik geherrscht hat, und in der Logik und Naturphilosophie Hegel's sich wieder hervorgedrängt hat.

979) A. hat in seiner Schrift über die Auslegung die verschiedenen Gegensätze in zwei Reihen oder Kolonnen einander gegenüber gestellt; die erste Kolonne enthält immer die bejahende Bestimmung; die andere enthält

Beschaffene, noch sonst eine Kategorie kann von der Bewegung ausgesagt werden. Die Bewegung scheint unbestimmt, weil sie weder zu den Dingen dem Vermögen nach, noch zu den wirklichen gestellt werden kann; denn weder das Grosse dem Vermögen nach, noch das Grosse der Wirklichkeit nach ist nothwendig bewegt.[979b]) Indess scheint die Bewegung wohl eine Wirklichkeit zu sein, aber eine unvollendete, weil das Vermögende, dessen Wirklichkeit sie ist, unvollendet ist.[980]) Deshalb ist es schwer zu sagen, was sie ist; denn entweder muss man sie als Beraubung oder als Vermögen oder als Wirklichkeit schlechthin ansehen, während sie doch für keines davon geeignet erscheint. So bleibt nur die obige Auffassung übrig, dass sie sowohl Wirklichkeit wie Nicht-Wirklichkeit in dem angegebenen Sinne ist, was zwar schwer zu fassen ist, aber doch möglich ist.[981]) Auch

---

deren Gegensatz, welcher deshalb bei seiner verneinenden Natur unter den Begriff der Beraubung fällt. Diese Verneinungen sind immer unbestimmter als das Positive in der ersten Kolonne; und ebenso unbestimmt scheint die Bewegung, als ein Mittelzustand zwischen Vermögen und Wirklichkeit. Man sehe Erl. 978.

979b) Die Bewegung ist nämlich nur der Uebergang aus dem Zustande des Vermögens überhaupt in den Zustand der Wirklichkeit überhaupt; sie ist also weder Vermögen, noch Wirklichkeit; es ist derselbe Gedanke, wonach das Werden weder Sein noch Nichts ist.

980) Die Bewegung ist nicht das Wirkliche selbst, nicht die Statue, nicht das fertige Haus, was erst da ist, wenn die Bewegung aufhört; sie ist auch nicht das Erz, oder die Statue dem Vermögen nach; aber sie vermittelt den Uebergang des Vermögenden in die Wirklichkeit, deshalb ist sie mehr als das blosse Vermögen und könnte gleichsam als eine Wirklichkeit gelten, die aber unvollendet ist, weil das Wirkliche erst mit dem Ende der Bewegung oder des Werdens da ist.

981) Hoffentlich wird der Leser nunmehr nach den vorgehenden Erläuterungen diese Schwierigkeit überwinden können. Es ist dieselbe Schwierigkeit, welche dem Werden einwohnt, was auch zwischen Nichts und Sein in der Mitte steht, während man doch sagen kann, Alles ist

erhellt, dass die Bewegung in dem Beweglichen ist; denn die Verwirklichung derselben kommt von dem Beweglichen,[982] und die Wirklichkeit des Beweglichen ist keine andere. Die Verwirklichung muss nämlich beiden zukommen; das Bewegliche ist beweglich durch das Vermögen, das sich Bewegende ist es durch die Wirklichkeit, und die Bewegung ist das Wirkende des Beweglichen, so dass beiden gleichmässig eine Wirklichkeit zukommt,[983] ähnlich wie der Abstand von Eins zu Zwei, und der von Zwei zu Eins nur einer ist, und wie das Steile und das Abschüssige nur Eines ist; der Unterschied liegt nur im Wissen. Aehnlich verhält es sich mit dem Bewegenden und dem Bewegten.

Zehntes Kapitel.[984]

Das Unendliche ist entweder das, was nicht durchgegangen werden kann, weil es von Natur nicht dazu

---

entweder nichts oder etwas, und es giebt kein Drittes ausser diesen beiden.

982) D. h. ohne Bewegliches, ohne ein Etwas, was das Vermögen, sich zu bewegen, hat, giebt es keine wirkliche Bewegung.

983) Diese schwülstigen Ausdrücke wollen diese in der Mitte zwischen Vermögen und Wirklichkeit stehende Natur der Bewegung ausdrücken. Die Bewegung ist nicht das fertige Werk (Bildsäule, Haus), dem die Wirklichkeit im vollen Sinne zukäme; aber sie ist auch nicht blosses Vermögen zur Wirklichkeit (nicht blosses Erz), deshalb nennt A. die Bewegung nur die Verwirklichung des Beweglichen oder des Vermögens; insoweit ist sie ein Wirkliches; dem Nichts oder dem Vermögen gegenüber ist die Bewegung ein Wirkliches; aber dem fertigen Werk, dem Gewordenen gegenüber ist sie noch keine Wirklichkeit.

984) Diesem Kapitel, welches den Begriff des Unendlichen behandelt, entsprechen die Kap. 4—7, Buch 3 der Physik.

geeignet ist, wie der Laut von Natur unsichtbar ist;[985]) oder, was zwar zu durchgehen ist, aber ohne dass dies ein Ende hat, oder wo das Durchgehen kaum ein Ende hat; ferner das, was, obgleich von Natur dazu geeignet, dennoch nicht durchgegangen werden kann und keine Grenze hat; ferner ist etwas der Vermehrung oder der Verminderung nach, oder auch nach beiden Richtungen unendlich.[985 b]) Das Unendliche kann nicht als ein Be-

---

[985]) D. h.: So wie es Dinge giebt, von denen das Sichtbare ihrer Natur nach nicht ausgesagt werden kann, so giebt es auch Dinge, von denen das Begrenztsein ihrer Natur nach nicht ausgesagt werden kann, und die deshalb so als unendlich gelten können, wie der Laut als unsichtbar gilt.

[985 b]) Diese Eintheilung des Unendlichen ist, wie so oft bei A. geschieht, aus dem Vorstellen des gewöhnlichen Lebens und der diesem folgenden Sprache entlehnt und deshalb ohne wissenschaftlichen Werth. — Nach realistischer Auffassung ist das Unendliche blos eine Beziehungsform im Denken, welche kein Sein hat; sie bezeichnet nur die Verneinung der Grenze oder der Bestimmtheit; es kann also ein Quantitativ- und ein Qualitativ-Unendliches geben. Jenes zerfällt wieder in vier Unterarten, nach den vier Arten der Grössen; es giebt ein Unendliches dem Raum, der Zeit, dem Grade und der Zahl nach; dabei kann die Unendlichkeit sich entweder auf das Vermehren oder Vermindern richten. An das Unendliche der Zahl schliesst sich das Unendliche des Einzelnen (Atome, Elemente) in der Welt, wonach die Einzelnen eine unendliche Zahl bilden; ferner das Unendliche in denjenigen Beziehungsformen, deren Glieder wechseln können; daraus entsteht z. B. die unendliche Reihe der Ursachen und Wirkungen, die unendliche Reihe der Form und des Inhaltes, des Wesentlichen und Unwesentlichen u. s. w. Das Qualitativ-Unendliche ist das, was für seine Beschaffenheit keine Grenze, d. h. keine Bestimmtheit hat; es ist das schlechthin Unbestimmte; dieser Begriff ist weniger gebräuchlich. Eine zweite Unendlichkeit dieser Art ist die, wo alle realen Qualitäten in einem Dinge vereint sind; dies ist die unendliche Realität, als welche Gott von der Scholastik und von Spinoza definirt worden ist; Gott gilt

sonderes und Sinnliches bestehen; denn da es weder eine Grösse noch eine Menge ist, und da sein Wesen das Unendliche ist, und zwar nicht nebenbei, so muss es untheil-

---

ihnen als der Inbegriff aller Realität, deren Arten dabei als unendlich angenommen werden. Dieser Begriff kommt noch bei Kant vor (B. II. 465). Für Hegel sind alle diese hier aufgezählten Arten des Unendlichen nur das schlechte Unendliche oder das Unendliche des Verstandes; er stellt ihnen das Vernunft-Unendliche als das allein Wahre gegenüber, „was in seinem Anderssein bei sich selbst bleibt“; Hegel nennt es den Begriff und die Idee, auch die Einheit des Allgemeinen und des Besonderen. Dieses positive Unendliche Hegel's enthält den Widerspruch in sich und hat seinen Ursprung in einer falschen Auffassung der Begriffe (Ph. d. W. 109). Es kann also hier bei Seite bleiben; auch kennt A. es nicht. Alles andere oben aufgezählte Unendliche kommt darin überein, dass nach einer Richtung hin die Grenze bei ihm verneint wird, sei es die Grenze im Vermehren oder Vermindern oder im Zählen oder im Theilen, im Quantitativen oder im Qualitativen. Damit stimmt auch A. hier; denn das kaum zu Endende ist kein wissenschaftlicher Begriff, und für das, was überhaupt diesem Begriff des Unendlichen nicht unterworfen werden kann, hat A. keine Beispiele beigebracht; zieht man also diese beiden Fälle ab, so bleibt nur der hier entwickelte Begriff des Grenzenlosen. Nun ist die Auffassung dieser Bestimmung als Beziehungsform im Denken, als Verneinung der Grenze, ausserordentlich leicht; versucht man aber, ein dieser Bestimmung entsprechendes Seiendes sich bildlich vorzustellen, so ergiebt sich die Unmöglichkeit dafür, weil sowohl der Raum wie die Zeit und der Grad im Vorstellen ohne Ende vermehrt oder vermindert werden können. Es liegt dies in der Natur dieser Bestimmungen, für deren absolute Grenzen in dem Wahrnehmen des Einzelnen uns kein Anhalt geboten ist, so dass deshalb auch die Einbildungskraft sich nichts erdenken kann, was als absolute Grenze des Raumes, der Zeit und des Grades sich geltend machen könnte. Bei den Zahlen, die selbst nur Beziehungen sind, gilt dasselbe, aber nur für die Richtung nach dem Vermehren, während die Richtung nach

bar sein; aber die Grösse und die Menge sind theilbar. Ist es aber untheilbar, so kann es nur auf die Weise wie der unsichtbare Laut unendlich sein.[986]) Aber man

---

dem Vermindern an der Eins ihre Grenze hat, also hier das Verkleinern nicht endlos fortgeht. Abgesehen von diesem Fall, ergiebt sich also für das Räumliche, Zeitliche und für die Grade der Beschaffenheiten, dass das unendlich Grosse und unendlich Kleine niemals im bildlichen Vorstellen erreicht werden kann. So wie ich mithin dieses Unendliche nicht als Beziehung, sondern als ein Seiendes behaupte, gerathe ich in den Widerspruch. Das Unendliche *als Seiendes* soll ein Vollendetes, dem nichts mehr fehlt, ein vollkommen Wirkliches sein; allein das Unendliche führt bei seinem bildlichen Vorstellen nur zu einem endlosen Vermehren oder Vermindern; deshalb ist jedes *fertige* Unendliche oder das *seiende* Unendliche ein Widerspruch; es ist als Fertiges nicht unendlich, und als Unendliches niemals fertig. — Indem die Philosophie diesen Unterschied des Unendlichen, je nachdem es als Beziehungsform oder als ein Seiendes aufgefasst wird, übersah, sind daraus all die Schwierigkeiten entstanden, mit denen die Metaphysik bei diesem Begriff seit den Zeiten der Griechen zu kämpfen gehabt hat. Insbesondere beruhen auch darauf die berühmten Antinomien *Kant's*, wie B. III. 61 ausführlich nachgewiesen worden ist. Es wird sich zeigen, dass auch die Fragen, welche A. in diesem Kapitel behandelt, nur durch die Beseitigung dieser Verwechslung gelöst werden können.

986) Die entsprechende Stelle in der Physik, Buch 3, Kap. 5, ist viel verständlicher. A. erkennt hier die zu Erl. 985 entwickelte Schwierigkeit, das Unendliche als ein Seiendes sich bildlich vorzustellen, an; seine Gründe sind aber unklar oder ungenügend. Unter Grösse und Menge versteht A. eben nur eine *endliche* Grösse oder Menge. Weil dem Unendlichen die Grenzen fehlen, so kann man es nach A. nicht theilen; es entstände sonst durch das Theilen wenigstens auf einer Seite eine Grenze für den Theil des Unendlichen; d. h. der Theil wäre nicht mehr ein unendlicher, sondern endlich, aber aus Endlichen lässt sich das Unendliche durch Summirung nicht erreichen. A. gelangt so zu dem Begriff des *seienden*, aber von

meint das Unendliche nicht in diesem Sinne, und auch wir suchen nicht nach einem solchen, sondern nach dem, was nicht zu durchgehen ist.[987]) Wie kann ferner das Unendliche an sich sein, wenn nicht auch die Zahl und die Grösse an sich ist, zu deren Zuständen das Unendliche gehört? Ist aber das Unendliche nur nebenbei, so würde es doch als Unendliches nicht ein Element der Dinge sein, so wenig wie das Unsichtbare ein Element der Sprache ist, obgleich der Laut unsichtbar ist.[988]) Auch ist klar, dass das Unendliche nicht wirklich ist; denn jeder von ihm weggenommene Theil würde auch unendlich sein, da das wesentliche Was des Unendlichen und das Unendliche dasselbe ist, wenn das Unendliche ein Selbstständiges ist und nicht blos an einem Unterliegenden haftet. Es ist deshalb entweder untheilbar oder, wenn theilbar, ohne Ende theilbar. Dass ein und dasselbe vieles Unendliche sei, ist unmöglich; denn sonst müsste, wie die Luft ein Theil der Luft ist, das Unendliche ein Theil des Unendlichen sein, wenn das Unendliche ein

---

dem menschlichen Denken nicht vorstellbaren Unendlichen; er vergleicht es mit der Stimme, die nicht gesehen werden kann; d. h. das positiv Unendliche ist durch das Unendliche als blosse Beziehung, als blosse Verneinung der Grenze nicht zu erfassen und deshalb für den Menschen überhaupt nicht erfassbar. Es ist dies ein tiefer Gedanke, der ganz mit der realistischen Ansicht übereinstimmt, aber freilich hier sehr dunkel und mangelhaft ausgedrückt ist.

[987]) D. h. A. will sich nur mit dem Unendlichen als Negativem, als blosser Beziehungsform, als der Verneinung der Grenze, beschäftigen.

[988]) Wenn der Laut hier unsichtbar genannt wird, so kann diese Verbindung von Substantiv und Adjektiv auch so verstanden werden, dass das Adjektiv einen Inhalt oder einen Theil des Substantivs bildet, wie z. B. in dem Satz: der Laut ist hell, der Stein ist grau. Allein hier ist jener Satz nur ein verneinendes Urtheil; das Unsichtbare soll hier nichts Selbstständiges sein, sondern nur eine Verneinung ausdrücken; gerade so verhält es sich mit dem Unendlichen; auch dieses ist als Eigenschaft (als συμβεβηκος) kein Seiendes, sondern nur eine Beziehungsform, mithin kein Element der seienden Dinge.

Selbstständiges und ein Anfang ist.[989]) Das Unendliche ist also ohne Theile und untheilbar. Allein ein wirklich bestehendes Unendliche ist unmöglich; denn es müsste eine Grösse haben;[990]) es kann also nur nebenbei sein;[991]) aber dann kann es kein Anfang sein, sondern das Ding ist Anfang, dem es nebenbei innewohnt, wie die Luft oder das Gerade.

Die bisherige Untersuchung hat sich allgemein gehal-

---

[989]) A. meint, das Unendliche könne nicht aus vielen Unendlichen, als seinen Theilen, bestehen. Der wahre Grund dafür liegt darin, dass sonst ein Grössen-Unterschied zwischen den mehreren Unendlichen eingeführt wird, der sich mit dem Unendlichen, als dem Grenzenlosen, nicht verträgt; was kein Ende hat, kann mit Anderem der Grösse nach nicht verglichen werden; folglich kann es nur ein Unendliches der Grösse nach geben, und keine mehreren, die in der Grösse verschieden wären; folglich kann auch das Unendliche keine unendlichen Theile haben, weil in dem Theil gesetzt ist, dass er kleiner ist als das Ganze. Man sieht, diese Gründe sind treffend, aber es sind Gründe, die sich blos innerhalb der Beziehungsformen des Denkens bewegen und keine Schlüsse auf die seiende Welt gestatten. Hiergegen ist der Grund, welchen A. von der Luft hernimmt, theils dunkel, theils unpassend; A. denkt sich die Luft als ein Unendliches; aber das Unendliche haftet an ihr nach A. nur nebenbei; deshalb kann man von der ganzen Luft einen endlichen Theil nehmen, ohne jenen Satz zu verletzen.

[990]) Dieser Grund ist tautologisch; solche Mängel kommen davon, dass A. die Sache nicht bis auf den Grund erschöpft hat. Der Satz an sich ist richtig; der Grund müsste aber lauten: denn als ein wirkliches Unendliche wäre es ein Abgeschlossenes, Fertiges, Bestimmtes; aber dies geht nicht an, da in seinem Begriff liegt, dass das Vermehren kein Ende haben, und niemals eine Grenze eintreten soll.

[991]) Dies ist eine falsche Konzession, die A. macht; das Unendliche kann auch nicht als Eigenschaft sein, der zu Erl. 990 gezeigte Widerspruch ist auch dann vorhanden. Indess ist es A. hier nur darum zu thun, das Unendliche als Prinzip (Anfang) zu beseitigen.

ten; dass aber das Unendliche nicht in dem Sinnlichen ist, erhellt aus Folgendem. Wenn der Begriff eines Körpers das durch Flächen Begrenzte ist, so kann weder ein wahrgenommener noch ein blos vorgestellter Körper unendlich sein, und ebensowenig eine unendliche für sich bestehende Zahl, denn die Zahl und das, was eine Zahl hat, ist zählbar.[992] Physikalisch betrachtet, ergiebt sich dasselbe aus Folgendem: das Unendliche kann weder zusammengesetzt noch einfach sein; ein zusammengesetzter Körper kann es nicht sein, da die Elemente eines solchen der Menge nach begrenzt sind;[993] die Gegensätze davon müssen einander gleichmässig entsprechen, und der eine Gegensatz davon kann nicht allein unendlich sein; denn wenn das Vermögen des einen Körpers von beiden nur etwas zurückbliebe, so würde das Begrenzte von dem Unbegrenzten vernichtet werden.[994] Ebensowenig können

---

[992]) Dies sind freilich sehr schlechte Gründe, die nur das *thema probandum* in umgekehrter Form wiederholen. Wenn ich in den Begriff des Körpers schon das Begrenzte mit hineinnehme, so kann allerdings das Unbegrenzte kein Körper sein; solche Beweise sind billig.

[993]) Auch dies ist eine *petitio principii* und aus dem Begriff des begrenzten Körpers entnommen, während doch das Begrenzte gerade die Frage ist.

[994]) In seiner Physik giebt A. dazu das Beispiel: Wenn ein Körper aus Luft und Feuer bestände, so könnte er sich nicht erhalten, wenn die Luft unendlich, das Feuer aber endlich in ihm wäre; die Luft würde dann als das Unendliche das Feuer als das Endliche aufzehren, selbst wenn dieses auch an sich vielmal (nur nicht unendlich) stärker wäre als die Luft an sich. — Hier hat man ein Beispiel von der Naturforschung der Alten. Zunächst verwandelten sie die Elemente des Seienden in Beziehungsformen, d. h. hier in Gegensätze; von diesen kann man bildlich sagen, sie stehen einander entgegen und sind einander feindlich, und so wendet man dies für die Beziehungsform als solche geltende Gesetz auf das wirklich Seiende ohne Bedenken an und vergisst, dass die Basis dafür nur das Belieben des Denkenden ist, der das Seiende erst seiner Natur entkleidet und zu einer Beziehungsform gemacht hat. Als Beziehungsgegensätze

beide Seiten unendlich sein; denn ein Körper ist das, was nach allen Richtungen hin einen Abstand hat; das Unendliche hat aber einen unbegrenzten Abstand, und wäre daher das Unendliche ein Körper, so müsste es nach allen Richtungen unendlich sein.[995]) Ebensowenig kann das Unendliche ein einzelner und einfacher Körper sein; noch kann es, wie Manche meinen, neben den Elementen bestehen, noch können letztere daraus abgeleitet werden (denn einen solchen Körper neben den Elementen giebt es nicht, da alle Dinge sich in dasselbe auflösen, aus dem sie sich gebildet haben, und ausser den einfachen Körpern nichts Unendliches sich dabei zeigt[996])). Ebensowenig kann das Feuer oder ein anderes Element unendlich sein, denn, abgesehen von der Unmöglichkeit, dass eines von ihnen unendlich sei, ist es auch unmöglich, dass Eines das All, wenn dieses auch begrenzt wäre, sein oder werden könnte, wie Heraklit sagt, dass Alles einst in Feuer sich umwandeln werde. Derselbe Grund gilt auch für die Eins, welche die Physiker neben den Elementen

---

mögen sie einander aufzuheben suchen; allein dies Gegensätzliche ist nur ein Kleid, was dem Seienden übergezogen worden; ob auch das Seiende als solches sich bekämpft, ist damit noch nicht im Mindesten ausgemacht; und schon aus der Chemie ist bekannt, dass die neutralen Bestandtheile eines Körpers sich in keinem solchen Kampfe befinden, obgleich man auch sie als Gegensätze nehmen kann. — So zeigt sich überall bei A. die Beobachtung durch die Umwandlung des Gegenstandes in Beziehungsformen gehemmt und gestört; so allein erklärt sich die im Alterthum herrschende Meinung, dass das Denken für sich und ohne Beobachtung die Gesetze der Natur erreichen könne.

995) Auch hier dreht sich der Beweis im Kreise, wie bei Erl. 993.

996) Hier stützt A. den Beweis auf die Beobachtung; allein in der zu diesem Beweis nöthigen Allgemeinheit ist sie nicht anzustellen; man kann immer nur sagen: bis jetzt ist noch kein Unendliches beobachtet worden. Solche Induktion genügt aber nicht; der wahre Beweis muss vielmehr aus dem Nicht entlehnt werden, was in dem Unendlichen steckt und sein Wesen bildet.

aufstellen. Denn Alles geht in das Gegentheilige über, wie das Warme in das Kalte.[997]) Ferner ist der sinnliche Körper irgendwo, und das Ganze hat denselben Ort wie der Theil; die Erde z. B. hat denselben Ort wie ein Stück von ihr. Ist daher das Unendliche gleichartig, so muss es entweder unbeweglich sein oder sich immer bewegen. Dies ist aber unmöglich; denn weshalb sollte es sich eher nach oben wie nach unten oder wo anders hin bewegen? Wäre das Unendliche z. B. eine Erdscholle, wo sollte da dieselbe sich bewegen oder ruhen? da der Raum, den der ihr gleichartige Körper einnimmt, unendlich ist, und sie mithin den ganzen Raum ausfüllen wird.[998]) Aber wie? Was hat sie für eine Ruhe und was für eine Bewegung? Oder ruht sie überall? Dann kann sie sich nicht bewegen; oder bewegt sie sich überall? Dann kann sie nicht zur Ruhe kommen.[999]) Wenn

---

997) Auch hier wird aus Sätzen, die aus mangelhaften Induktionen abgeleitet und dann in Beziehungsformen (Gegensätze) umgewandelt worden sind, ein Beweis a priori gegen die Hypothese des Heraklit geführt. Diese Hypothese ist allerdings ein leeres Spiel des Denkens; aber ebenso auch die Widerlegung derselben hier durch A. Aber dies ist gerade die Natur der alten Metaphysik; der Eine baut aus schlechten Gründen ein Bauwerk auf, und der Andere reisst es mit ebenso schlechten Gründen wieder nieder. Anstatt sich an die sorgsame und vorsichtige Beobachtung des Seienden zu halten, überspringt die alte Metaphysik diesen Weg und verwandelt das Seiende in ein leeres Spinngewebe von Beziehungen, wo das Denken allerdings ganz zu Hause ist und leicht Gesetze aufstellen kann, aber Gesetze, für welche leider die Brücke zu dem Seienden fehlt.

998) Da in dem Begriff des Räumlich-Unendlich-Grossen liegt, dass nicht ein leerer Raum neben ihm bleiben kann, denn sonst könnte es da noch vermehrt werden, so fehlt für dieses unendlich Grosse der Platz zur Bewegung.

999) Damit will A. beweisen, dass das Unendlich-Grosse auch nicht in Ruhe sein kann. Der Beweis ist unbeholfen und deshalb schwer verständlich. Auch hier liegt der Beweis nur in den Beziehungsformen. Ruhe ist etwas Relatives; man braucht noch ein Anderes, um in

aber das Ganze ungleichartig ist, so sind auch die einzelnen Orte ungleichartig, und dann ist erstlich der Körper des Ganzen nur durch Berührung Eins; zweitens müssen dann die Theile entweder begrenzt oder der Art nach unendlich sein; begrenzt können sie aber nicht sein, denn dann wären, wenn das Ganze unendlich ist, wie z. B. das Feuer oder das Wasser, einige Theile unendlich, andere nicht; und in diesem Falle müssten die dem Unendlichen Entgegengesetzten zu Grunde gehen. Sind aber die Theile unbegrenzt und einfach, so sind auch die Orte unbegrenzt und die Elemente ebenfalls; ist dies aber unmöglich, so folgt, dass die Orte begrenzt sind und auch das Ganze nothwendig begrenzt ist. Ueberhaupt ist es unmöglich, dass ein Körper und der Raum für einen solchen unbegrenzt sei, wenn jeder sinnliche Körper schwer oder leicht ist. Denn er muss sich nach der Mitte oder nach oben bewegen, während es doch unmöglich ist, dass das Unendliche als Ganzes oder nach der Hälfte oder nach sonst einer Weise leidet.[1000]) Denn wie soll man

---

Bezug auf dieses sagen zu können, das Erste bewegt sich oder ruht. Das allein Wahrnehmbare bei der Bewegung besteht nämlich nur in dem abnehmenden oder zunehmenden Abstand zweier Körper; dagegen kann man nicht wahrnehmen, ob der eine oder der andere sich bewegt, weil bei dieser Frage jene Wahrnehmung in eine Beziehung umgewandelt wird, bei der beide Körper sich vertreten können. Deshalb kann derselbe Körper zugleich ruhen und sich bewegen, nämlich in Bezug auf verschiedene Gegenstände; der Tisch in der Kajüte ruht in Beziehung auf das Schiff, und bewegt sich in Beziehung auf das Ufer. Ist also die Ruhe ohne ein Anderes im Raume nicht auszusagen, und ist ein solches Andere neben dem Unendlich-Grossen nicht möglich, so erhellt, dass man von dem Unendlichen auch nicht die Ruhe aussagen kann. Diese Gedanken liegen bei A. unter; allein sie sind nicht klar von ihm erfasst, und deshalb ist auch ihre Darstellung schwer verständlich. Etwas deutlicher ist die Ausführung in Kap. 5, Buch 3 der „Physik“.

1000) Unter „leiden“ ist überhaupt „verändert werden“ zu verstehen, worin auch die Bewegung enthalten ist, sei sie eine ganze oder theilweise. Dieser Beweis des A. ist

es theilen? und wo ist bei einem Unendlichen das Unten und das Oben oder das Ende und die Mitte? Jeder sinnliche Körper ist in einem Orte; von dem Orte giebt es aber sechs Arten,[1001]) und es ist unmöglich, dass diese in einem unendlichen Körper sein können. Ist aber überhaupt ein unendlicher Ort unmöglich, so ist es auch der unendliche Körper; denn das „in-einem-Orte-sein" bedeutet entweder ein Oben oder ein Unten oder eine andere dieser Bestimmungen, und jede davon ist ein Begrenztes.[1002]) Das Unendliche ist nicht dasselbe und nicht von derselben Natur bei der Grösse, bei der Bewegung und bei der Zeit; sondern das Spätere bezieht sich auf das Frühere; die Bewegung z. B. bezieht sich auf die Grösse, an welcher die Bewegung oder die Veränderung oder die Vermehrung erfolgt; und die Zeit ist eine solche durch die Bewegung.[1003])

---

sophistisch, weil er dem Unendlichen der Grösse nach hier das Unendliche der Realität nach (die göttliche Substanz des Spinoza) unterschiebt, von der allein man das Leiden vermöge eines analytischen Urtheiles leugnen kann.

1001) Statt „Arten" (*ειδη*) sagt A. in der Physik „Richtungen" (*διαστασεις*); er meint also die Richtung nach oben, unten, links, rechts, vorwärts und rückwärts.

1002) Auch dieser Beweis dreht sich im Kreise; das Wahre daran ist, dass die Unendlichkeit der Grösse nach auf der Natur des Raumes beruht. Weil wir bei dem leeren Raum keine Bestimmung kennen, die ihn begrenzte, so können wir uns auch keine Grenze desselben vorstellen, und deshalb kann ich kein Grösstes zu Stande bringen; es bleibt immer noch Raum daneben. Dies ist der Anlass gewesen, dass man dann das Unendlich-Grosse auch auf die den Raum erfüllenden Körper übertragen hat.

1003) Diese fragmentarischen Bemerkungen wollen nur andeuten, dass das Unendliche sich verschieden gestaltet, je nach dem Seienden, auf das es angewendet, und je nach der Grenze, die durch dasselbe verneint wird. Es hätte freilich die Untersuchung dieser übrigen Arten des Unendlichen auch in die Metaphysik gehört.

Elftes Kapitel.[1004])

Es verändert sich etwas entweder nebenbei, z. B. wenn ein gebildeter Mensch geht,[1005]) oder man sagt einfach, ein Ding verändert sich, wenn sich etwas daran verändert, z. B. ein Theil desselben; so sagt man: der Körper wird gesund, weil das Auge gesund geworden ist. Es giebt nun etwas, was an sich und zuerst sich bewegt, und dies ist das Bewegliche an sich. Auch bei dem Anderes Bewegenden findet dasselbe statt; es bewegt entweder nebenbei oder theilweise oder an sich. Es giebt etwas, was das erste Bewegende ist, und etwas, was in einer Zeit und von etwas und zu etwas bewegt wird. Die Formen und Zustände und der Ort, wohin das Bewegte sich bewegt, sind unbeweglich; z. B. die Wissenschaft und die Wärme;[1006]) nicht die Wärme, sondern die Erwärmung ist die Bewegung.

[1004]) Dieses Kapitel behandelt die Begriffe der Veränderung und Bewegung und entspricht dem Kap. 1, Buch 5 der „Physik", welches letztere ausführlicher und deshalb verständlicher ist.

[1005]) Das Gehen oder die Veränderung ist hier für das Gebildete nur eine Veränderung nebenbei, weil nicht das Gebildete, sondern der Mensch, zu welchem das Gebildete gehört, das eigentlich Gehende ist.

[1006]) Da die Bewegung und Veränderung, wie in Kap. 9 ausgeführt worden, nicht selbst zu einer der bekannten Kategorien gehört, vielmehr nur der Uebergang aus Einem in das Andere innerhalb der Kategorien ist, so muss natürlich das, in was die Veränderung erfolgt, ein Festes, Unbewegtes sein; denn die Bewegung ist eben von ihm abgetrennt und als ein Besonderes hingestellt; damit werden die übrigen Bestimmungen des Vorganges von selbst zu unbewegten. Solche Sätze sind aber keine neuen, die Erkenntniss erweiternden Gesetze (keine synthetischen Urtheile im Sinne Kant's), sondern blos analytische Urtheile, die schon in den aufgestellten Begriffen des Vorganges enthalten sind. A. bemerkt indess diese Tautologie nicht; er meint mittelst solchen nur trennenden und auflösenden

Die nicht nebenbei stattfindende Veränderung findet nicht bei Allem statt, sondern nur bei dem Gegentheiligen, bei dem Mittleren und bei dem Widersprechenden, wie sich auf induktivem Wege ergiebt.[1007]) Es verändert sich etwas entweder aus einem Unterliegenden in ein Unterliegendes oder aus einem Nicht-Unterliegenden in ein Nicht-Unterliegendes, oder aus einem Unterliegenden in ein Nicht-Unterliegendes, oder aus einem Nicht-Unterliegenden in ein Unterliegendes. Unter „Unterliegendem" verstehe ich das durch eine Bejahung Kundgethane. Es muss also eine dreifache Veränderung geben, da die Veränderung aus einem Nicht-Unterliegenden in ein Nicht-Unterliegendes keine Veränderung ist, weil sie weder ein Gegentheiliges noch ein Widersprechendes betrifft, und überhaupt keinen Gegensatz enthält.[1008]) Die Veränderung aus einem Nicht-Unterliegenden in ein Unterliegendes, was widersprechend entgegengesetzt ist, ist das Entstehen, und zwar schlechthin, wenn die Veränderung schlechthin ist oder bestimmt bei einer bestimmten Veränderung; dagegen ist die Veränderung aus einem Unterliegenden in ein Nicht-Unterliegendes das Vergehen, und zwar schlechthin, wenn die Veränderung schlechthin ist, oder Vergehen von etwas, wenn die Veränderung nur etwas betrifft. Wenn nun das Nichtseiende in mehrfachem Sinne gebraucht wird, und weder das auf Verbindung oder Trennung beruhende Sein,[1009]) noch das dem schlechthin Seienden entgegengesetzte Sein-dem-Vermögen-nach

---

Denkens eine Erweiterung der Erkenntniss zu erlangen, und deshalb ist diese Methode so vorherrschend in seinen Schriften.

[1007]) Man sehe Kap. 4, Buch 10 im Anfang. Der Sinn ist, dass die Veränderung immer in ein mehr oder weniger Konträres führt, aber nicht in etwas, was der Gattung nach von dem, aus dem die Veränderung erfolgt, ganz verschieden ist; so verändert sich eine Farbe in keinen Ton, und der Schmerz in keinen Stein.

[1008]) Der erste Satz ist blos eine logische Annahme von vier Fällen; davon wird der vierte ausgeschieden, da eine Veränderung aus Nichts in Nichts selbst ein Nichts ist; deshalb bleiben nur drei Fälle.

[1009]) Damit meint A. das „Wahr-sein", welches, ob-

eine Bewegung haben kann (denn das Nicht-Weisse oder Nicht-Gute kann zwar sich bewegen, aber nur nebenbei, wenn z. B. das Nicht-Weisse ein Mensch wäre; aber das schlechthin Nicht-Weisse kann es nicht, da das Nicht-Seiende unmöglich sich bewegen kann), so ist dann auch unmöglich, dass das Entstehen eine Bewegung ist, denn es ist das Nicht-Seiende, was wird; denn wenn es auch immerhin nur nebenbei wird, so bleibt es doch richtig, dass das Nicht-Seiende schlechthin an dem Werdenden sich befindet.[1010]) Ebenso ist es auch unmöglich, dass das Entstehen ein Ruhen ist. Zu diesen Schwierigkeiten kommt noch hinzu, dass, wenn alles Bewegte in einem Orte ist, das Nicht-Seiende doch in keinem Orte ist, denn es müsste sonst irgendwo sein. Ebenso ist auch das Vergehen keine Bewegung; denn das Gegentheil von Bewegung ist entweder Bewegung oder Ruhe, und von dem Entstehen das Vergehen.[1011]) Giebt es also nur drei

---

gleich es nur ein Wissen ist, von A. doch als ein Sein behandelt wird.

1010) A. will beweisen, dass die Veränderung aus dem Nichts in das Sein oder das Entstehen nicht als Bewegung angesehen werden könne; und zwar stützt er den Beweis einfach darauf, dass das Nichts, mit dem das Entstehen anfängt, sich nicht bewegen könne. Dies ist nun Alles freilich selbstverständlich; aber um so sonderbarer erscheint der hierzu herbeigeschaffte schwerfällige Beweis, der die Sache nicht gewisser macht, als sie schon durch den Begriff des N i c h t s von selbst sich darstellt. Uebrigens wird hier von A. die Veränderung von der Bewegung unterschieden, während Bewegung (*κινησις*) in der Regel auch jene mit umfasst; wie z. B. Kategorien, Kap. 15. Indess ist es möglich, dass A. damit nur aussprechen will, dass kein Entstehen a l l m ä h l i c h (wie bei der örtlichen Bewegung) erfolge.

1011) Wenn das Entstehen erwiesenermassen keine Bewegung ist, so muss dies auch von dem Vergehen gelten, da das Vergehen nicht das Gegentheil von Bewegung, sondern von Entstehen ist, und das von dem Einen Geltende auch von seinem Gegentheile gilt, soweit es die beiden zu Grunde liegende Gattung betrifft. Dies ist der Sinn der Stelle. — Das Trügerische solcher Schlüsse

Veränderungen, und ist jede Bewegung eine Veränderung, und gehört die Veränderung als Entstehen und Vergehen nicht zur Bewegung, und ist diese einander widersprechend entgegengesetzt, so kann nur die Bewegung aus einem Unterliegenden in ein Unterliegendes allein eine solche sein.[1012]) Das Unterliegende ist aber entweder ein gegen-

---

leuchtet ein; kein Naturforscher benutzt sie heutzutage; nur die Metaphysik ist weniger bedenklich. — Wenn A. als Gegentheil der Bewegung wieder die Bewegung hier nennt, so meint er damit Bewegungen in entgegengesetzter Richtung.

[1012]) Das Ziel, auf das dieses Kapitel hinarbeitet, ist hier am Schluss ausgesprochen; es ist der Satz: dass die Bewegung nur am Seienden stattfindet, und dass das Entstehen aus Nichts und das Vergehen in Nichts keine Bewegungen sind. Trotzdem darf man unter Bewegung hier nicht blos die örtliche verstehen; A. versteht darunter auch die Bewegung der Qualität und Quantität nach; er meint also recht eigentlich das, was man im Deutschen „Veränderung“ nennt. Unter diesen Umständen verliert der hier bewiesene Satz noch mehr an seiner Bedeutung; er ist dann ein blosses Spiel der Schule. Nach A. verlangt jede Bewegung ein Unterliegendes; fehlt dieses, ist sie eine aus dem reinen Nichts zu Etwas, oder umgekehrt, so ist dies keine Bewegung, sondern ein Entstehen und Vergehen. Man kann dies allerdings nicht bestreiten, aber offenbar nur deshalb nicht, weil vorher A. die Begriffe in dieser Weise definirt hat; es ist genau das Verfahren, wie es später Spinoza einhält, der sich auch erst eine Reihe von Begriffen und Definitionen zurecht macht und dann aus diesen so gemachten Begriffen seine Gesetze entwickelt, die deshalb nur analytische Urtheile im Sinne Kant's, d. h. reine Tautologien sind und auf Geltung im Seienden keinen Anspruch machen können, weil sie aus Begriffen abgezogen sind, deren Sein vorher nicht festgestellt ist. — Ist somit das Ergebniss dieses Kapitels ein blosses Spiel mit selbstgemachten Begriffen, so zeigt das folgende Kapitel, dass A. an diesem Ergebniss nicht einmal festhält; denn wenn er da die Veränderung einer Sache nach ihren Eigenschaften, Gestalt und Grösse zu den Bewegungen rechnet, so sind doch im Grunde auch

theiliges oder ein mittleres, da auch die Beraubung als Gegentheil gelten muss und durch Bejahung kundgethan wird, wie z. B. das Nackte, das Blinde oder das Schwarze.

---

diese Fälle ein Entstehen aus Nichts, also im Sinne dieses Kapitels keine Bewegung. Denn das Roth dieser Kirsche war nicht an der unreifen Frucht; die Gestalt dieses Baumes war nicht an dem Kern, aus dem er gewachsen; also ist die Eigenschaft, die jetzt besteht, vorher nicht da gewesen, und mithin hat für diese Eigenschaft genau ein Entstehen aus Nichts stattgefunden, wie es A. hier behandelt und von der Bewegung ausschliesst. A. sucht den Unterschied darin, dass bei den Eigenschaften etwas unterliege, an dem das Entstehen stattfinde, also da kein reines Nichts vorliege; allein diese Unterlage ist für die entstehende Eigenschaft ohne Bedeutung; denn das Entstehen trifft nur die Eigenschaft und nicht das Unterliegende. Sodann meint A., es sei in einem solchen Falle kein Entstehen aus Nichts, sondern aus einem Entgegengesetzten, also aus einem Seienden; so entsteht z. B. das Roth der Kirsche aus dem Grün der unreifen Frucht, die Gestalt des Baumes aus der Gestalt des Kernes; allein gerade hierin liegt die Täuschung; dieses „aus" kann man nicht wahrnehmen; es ist ein Zusatz des Denkens zu dem Wahrgenommenen, eine Bekleidung des Seienden mit einer Beziehungsform; das allein Wahrgenommene ist das Vergehen des Grünen und das Entstehen des Rothen; aber dass das Rothe aus dem Grünen entstehe, ist ein Zusatz des Denkens, d. h. der Einschub einer Beziehungsform. — Somit erscheint das folgende Kapitel im Widerspruch mit diesem; entweder ist auch die Veränderung der Eigenschaften und der Grösse keine Bewegung, oder es ist alles Entstehen und Vergehen Bewegung. — Solcher Abschluss zeigt aber zugleich das Hohle dieser ganzen Untersuchung, und dass es zuletzt nur Worte, d. h. selbstgemachte Begriffe sind, über die man streitet; die Erkenntniss des Seienden wird davon nicht berührt. Auf was es A. hier ankommt, ist der Satz, dass Etwas nicht aus Nichts entstehen könne. An diesem Satz hält er fest; deshalb lässt er das Entstehen von Grössen und Eigenschaften zu, weil hier das Entgegengesetzte oder das Unterliegende als das Etwas behandelt werden kann, aus

Zwölftes Kapitel.[1013)]

Wenn die Kategorien aus dem Selbstständig-Seienden, aus der Beschaffenheit, dem Orte, dem Thun oder Leiden, der Beziehung und der Grösse bestehen, so muss es drei Bewegungen geben, und zwar eine Bewegung der Beschaffenheit, eine der Grösse und eine des Ortes.[1014)]

---

dem das Neue entstanden ist; aber eben deshalb leugnet A. das Entstehen (die Bewegung) bei dem Selbstständigen (Unterliegenden), weil hier das Etwas fehlt, aus dem es werden könnte. A. erkennt hier an, dass diesem Selbstständigen das Nichts vorhergegangen ist; allein er bestreitet trotzdem das Entstehen des Selbstständigen; es ist oder ist nicht nach A.; aber es entsteht und vergeht nicht. Dabei bleibt noch ein Doppelsinn; A. leugnet damit entweder das Entstehen aus dem Nichts oder das allmähliche Entstehen.

1013) Dieses Kapitel entspricht Kap. 2 und 3, Buch 5 der „Physik"; letztere sind ausführlicher und verständlicher. Die Kritik dieses Kapitels ist zum Theil in Erläut. 1012 im Voraus gegeben.

1014) Im Deutschen bezeichnet das Wort Bewegung nur die örtliche Bewegung; die beiden anderen hier von A. genannten Bewegungen nennt man Veränderung. Auch das Griechische hatte für diese Veränderung besondere Worte (ἀλλοιωσις, μεταβολη), die auch im Leben dafür benutzt wurden; indess das bei den griechischen Philosophen herrschende Streben, Verschiedenes unter möglichst wenige höhere Begriffe zu bringen, hat sie dazu geführt, der Bewegung (κινησις) diesen weiteren Sinn beizulegen, welcher sich dann durch das ganze Mittelalter und selbst bei Baco erhalten hat; obgleich die Ortsbewegung und die Veränderung nach Qualität und Quantität so verschiedene Vorgänge sind, dass es keineswegs die Naturwissenschaft gefördert hat, wenn man sie unter eine Gattung gebracht und mit einem Worte bezeichnet hat. Deshalb hat auch die moderne Naturwissenschaft diesen Sprachgebrauch aufgegeben, und ihr Bestreben geht gerade dahin, alle qualitative und quantitative Veränderung der Dinge auf blosse

Von dem Selbstständig-Seienden giebt es keine Bewegung, weil es kein Gegentheil hat; ebenso wenig von der Beziehung; denn wenn das eine Glied sich nicht verändert, so ist es richtig, dass auch das andere sich nicht verändert, und mithin geschieht ihre Bewegung nur nebenbei.[1015]) Auch giebt es keine Bewegung von dem Thuen-

---

Ortsbewegung der Moleküle zurückzuführen. Indem man in Folge dessen vermocht hat, die Vorgänge der Rechnung zu unterwerfen, hat man wahrhafte Naturgesetze entdeckt, wie z. B. für die Unterschiede der Töne und der Farben, die aus der verschiedenen Schnelligkeit der Oscillationen abgeleitet und durch mannichfache Versuche bestätigt werden. Ein solches Verfahren ist wahre Naturforschung, selbst über das unmittelbar Wahrnehmbare hinaus. Vergleicht man damit das, was A. hier bietet, so erweist es sich dagegen als ein hohles Spiel mit Worten und mit selbstgemachten Begriffen, was trotz aller Spitzfindigkeit nicht einen Schritt in der Erkenntniss der Natur weiter bringt. Dieses Kapitel ist insofern ein belehrendes Beispiel über die Vergeblichkeit des Unternehmens, die Natur in ihrem geheimsten Inneren durch reines Denken erreichen zu können. Trotzdem, dass die Griechen und das Mittelalter 2000 Jahr lang ihren Scharfsinn in dieser Weise angestrengt haben, ist die Erkenntniss der Natur doch erst fortgeschritten, als man dieses metaphysische Spiel auf die Seite warf, mit der Wage und dem Zirkel an Dinge herantrat und anstatt schwankender Begriffe feste, der Rechnung unterliegende Gesetze aufsuchte.

[1015]) Der Text ist hier nicht ganz zuverlässig; indess haben die neueren Uebersetzer Prantl und Schwegler den philosophischen Sinn nicht getroffen, der an sich klar ist. Da die Verhältnisse und überhaupt die Beziehungsformen nur im Denken sind, die Veränderung aber von A. nur auf Seiendes bezogen wird, so ergiebt sich daraus von selbst, dass die Beziehungsformen nicht in einander übergehen können, sondern so wie die Zahlen diskret sind; so giebt es keine Veränderung der Ursachlichkeit in die Substantialität, die Beziehung durch Gleich verändert sich nicht in eine Beziehung durch Nicht; das „All“ kann sich nicht in eine „Zahl“ verändern u. s. w. Statt dessen halten jene Erklärer sich an die quantitative Ver-

den und Leidenden, und von dem Bewegenden und Bewegten, weil es keine Bewegung der Bewegung und kein Entstehen des Entstehens giebt, und überhaupt keine Veränderung der Veränderung. Nur in zweifacher Weise liesse sich eine Bewegung einer Bewegung denken; entweder so, dass die Bewegung das Unterliegende wäre, wie z. B. ein Mensch bewegt wird, weil er aus einem weissen sich in einen schwarzen umwandelt; aber in dieser Weise müsste die Bewegung auch erwärmt oder erkältet oder vermehrt werden, oder ihren Ort verändern können, was unmöglich ist, weil die Veränderung nicht zu dem Unterliegenden gehört; oder etwas anderes Unterliegende müsste sich aus der Veränderung in eine andere Form verändern, wie z. B. ein Mensch aus der Krankheit in die Gesundheit; aber auch dies ist nur nebenbei möglich; denn diese Bewegung aus Einem in das Andere ist eben selbst die Veränderung, und dies gilt auch von dem Entstehen und Vergehen, ausser dass letztere in bestimmt Entgegengesetztes stattfinden, die Bewegungen aber nicht;

änderung der Dinge, welche durch die Beziehungsform bezogen sind, und meinen in dieser Veränderung eine Veränderung der Beziehungsform selbst zu finden; so sagen sie, das Verhältniss von 2 zu 3 verändert sich, wenn statt der 3 die 4 gesetzt wird; allein dann ist nur das Bezogene geändert, aber die Zahlbeziehung an sich bleibt. Bei anderen Beziehungen ist dies deutlicher; wenn z. B. zwei Theile durch gleich bezogen sind (wenn sie einander gleich sind), so wird durch Beschneiden des einen Theiles das Gleich aufgehoben, und es tritt dafür das Ungleich ein; allein das Gleiche selbst hat sich deshalb nicht in das Ungleiche verändert; denn beide sind nur im Denken und so geschieden, dass kein Uebergang von dem Einen zu dem Anderen stattfindet. So können also wohl andere Verhältnisse bei den Zahlenproportionen durch Aenderung eines Gliedes eintreten, aber das erste Verhältniss selbst hat sich dann nicht verändert, sondern es hat einem völlig neuen Platz gemacht; nur die Sprache drückt dies nachlässig und ungenau aus. Deshalb kann A. sagen, die Veränderung sei hier nur ein Nebenbei, d. h. sie trifft nicht das Verhältniss selbst, sondern die Quantität oder Qualität der bezogenen Dinge.

die Veränderung aus der Gesundheit in die Krankheit müsste dann zugleich die Veränderung aus dieser Veränderung in eine andere sein. Denn es ist klar, dass das, was krank geworden ist, sich vorher in irgend etwas verändert haben muss (denn auch Ruhe ist möglich), und zudem nicht in jedes Beliebige; und auch die entgegengesetzte Veränderung wird wiederum aus Etwas in ein Anderes geschehen sein. Die entgegengesetzte Veränderung wird deshalb gleichfalls die Genesung sein, aber nur als nebenbei geschehend, wie bei der Veränderung aus dem Erinnern in das Vergessen geschieht, weil das, dem sie einwohnen, sich verändert, und zwar bei dem Einen hinsichtlich des Wissens, bei dem Anderen hinsichtlich der Gesundheit.[1016])

[1016]) Diese minutiöse Beweisführung, dass es keine Veränderung der Veränderung gebe, ist nicht leicht zu verstehen; auch hilft die Parallelstelle in der „Physik“ Buch 5, Kap. 2 wenig weiter. Schwegler hat diese Stelle in seinem Kommentar sehr gut erläutert; es lohnt indess nicht, diese ausführliche Erläuterung hier aufzunehmen, da der Satz ein leeres Gedankenspiel der Schule ist und er überdem kürzer und direkt aus der Natur des trennenden Denkens und der Begriffe bewiesen werden kann. So wenig wie der Begriff Mensch durch die Unterschiede der einzelnen Menschen verändert werden kann, ebenso wenig kann der Begriff der Veränderung durch die Besonderheit der einzelnen Veränderungen eine Veränderung erleiden. Vermöge des begrifflichen Trennens wird im Denken ein gemeinsames Stück aus den vielen Einzelnen ausgesondert, was in allen dasselbe ist, und dieses bildet den Begriff derselben. Durch diese Absonderung der Unterschiede der Einzelnen kann natürlich dieses begriffliche Stück von dem Wechsel dieser Unterschiede nicht mehr affizirt werden. Ebenso verhält es sich auch bei dem Begriff der Veränderung. Aus den einzelnen Veränderungen wird ein begriffliches Stück ausgesondert, was allen Einzelnen gemeinsam ist; dies ist die begriffliche Veränderung, entsprechend jenem begrifflichen Menschen. Indem dieser oberste Begriff der Veränderung damit alle einzelnen irgend möglichen Veränderungen umfasst, bleibt er für jede einzelne Veränderung unverändert, ist immer derselbe, und keine einzelne

Auch würde man in das Endlose gerathen, wenn es eine Veränderung der Veränderung und ein Entstehen des Entstehens gäbe; denn wenn das Spätere ist, so muss auch das Frühere gewesen sein; wenn z. B. das Entstehen überhaupt würde, so müsste auch das Entstehende überhaupt

---

Veränderung kann ihn treffen, da ja das Besondere jeder einzelnen Veränderung durch seine begriffliche und allgemeine Natur von ihm ausgeschlossen bleibt. Es ist genau wie mit dem begrifflichen Menschen; auch dieser Begriff wird durch die Unterschiede der einzelnen Menschen nicht verändert, weil diese Unterschiede absichtlich von ihm ausgeschieden sind, also sich nie mit ihm, als dem Begriff Aller, verbinden und eine Veränderung desselben hervorbringen können. Ebenso kann keine einzelne Veränderung den Begriff der Veränderung überhaupt verändern, weil das Besondere, was die einzelne Veränderung mehr hat, als in dem Begriff der Veränderung enthalten ist, absichtlich von letzterem getrennt bleibt und nie sich mit ihm verbinden kann. D e s h a l b ist also dieser allgemeine Begriff der Veränderung unveränderlich; er ist in allen Veränderungen dasselbe Gleiche und Gemeinsame, was durch keine einzelne Veränderung berührt und geändert werden kann, weil es nur das Gemeinsame aller einzelnen Veränderungen bezeichnet. Dasselbe gilt daher auch von allen niederen Begriffen, zu denen der Begriff der Veränderung sich besondert. Deshalb giebt es auch keine Bewegung der Bewegung; jede einzelne mögliche Bewegung fällt unter den allgemeinen Begriff der Bewegung und kann deshalb ihn selbst nicht verändern noch bewegen. Deshalb giebt es keinen Wechsel des Wechsels und kein Werden des Werdens. Deshalb fliesst auch nicht der Fluss, sondern nur das Wasser in ihm; der Fluss ist das Ganze der Bewegung; alle Bewegung ist i n ihm, er selbst ändert sich oder bewegt sich nicht. Deshalb fliesst nicht die Zeit, sondern die Dinge in ihr; die Zeit ist, wie der Fluss, das Ganze, was alle einzelnen Zeiträume, auch die kommenden, in sich befasst; es ist deshalb keine Zeit weiter da, in die sie eintreten könnte. — Dergleichen Betrachtungen, die sich häufig in der griechischen Philosophie finden, sind ein unterhaltendes Spiel des Denkens, aber für die Erkenntniss der Dinge ohne grossen Werth.

entstehen. Das Entstehende überhaupt war aber dann nicht, sondern etwas Entstehendes oder Entstandenes, und wenn auch dies, so entstand es irgend einmal und war also damals kein Entstehendes überhaupt. Da es aber bei dem Unendlichen kein Erstes giebt, so konnte das Erste nicht sein, und folglich auch nicht das Nachfolgende, und es konnte also bei solcher Annahme nichts entstehen und nichts sich bewegen noch verändern.[1017]) Ferner fände dann bei ein und demselben die entgegengesetzte Bewegung und auch die Ruhe statt, und ebenso Entstehen und auch Vergehen, so dass das Werdende dann verginge, wenn es ein Werdendes wird; denn es kann weder gleich, wenn es geworden ist, noch später vergehen, da das Vergehende sein muss.[1018]) Ferner muss dem Werdenden

---

[1017]) Auch dieser Beweis gegen das Werden des Werdens ist ausserordentlich schwülstig und dunkel. Der Sinn ist: Wenn das Werden überhaupt (das begriffliche Werden) einmal wurde, so war auch dies ein einzelner Vorgang, also nur ein einzelnes Werden, nicht das Werden überhaupt; es war ein einzelnes Werdendes, aber nicht das Werden als Allgemeines. Um Letzteres zu erreichen, müsste man also noch weiter zurückgehen, aber dies nähme kein Ende; man käme nicht aus den einzelnen Werden heraus zu dem Werden des allgemeinen Werdens, oder wie A. sagt, man könnte das äusserste Glied dieser Reihe, welche das allgemeine Werden enthalten soll, nicht erreichen, und mit dessen Wegfall wäre auch alles einzelne Werden unmöglich. — Man sieht, A. geht hier auf den zu Erl. 1016 gegebenen Beweis ein, aber in höchst unklarer und unverständlicher Weise.

[1018]) Wenn die Bewegung selbst sich bewegen kann, so kann sie auch ruhen, da alles zur Bewegung Fähige auch zur Ruhe, als dem Gegentheile, fähig ist; so käme man also bei dieser Annahme zu einer ruhenden Bewegung und zu einer vergehenden Entstehung; man kann dann das Vergehen nicht von dem Entstehen trennen, da die Gegentheile beide an sich zugleich vorhanden sein müssen, und wenn man das Werden, also die eine Seite der Gegentheiligkeit, auf das Werden selbst anwendet, so muss auch gleichzeitig das Vergehen auf dasselbe anwendbar sein, also das Werden selbst vergehen.

und dem sich Verändernden ein Stoff unterliegen. Welcher soll dies nun sein, und was soll ähnlich dem veränderlichen Körper oder der Seele dasjenige sein, was Bewegung oder Entstehung wird? Was ist ferner das, wohin sie sich bewegen? denn die Bewegung dieses Dinges aus jenem Dinge nach diesem Dinge hin kann nicht als Bewegung der Bewegung gelten. Wie also? Es giebt kein Lernen des Lernens, also auch ebenso kein Entstehen des Entstehens.

Wenn es also keine Bewegung des Selbstständig-Seienden, noch der Beziehung, noch des Thuns und Leidens giebt, so bleibt blos die Bewegung der Beschaffenheit, der Grösse und dem Orte nach übrig; denn hier hat jedes ein Gegentheil. Ich verstehe aber unter Beschaffenheit nicht die in dem Selbstständig-Seienden (denn auch der Artunterschied ist eine Beschaffenheit), sondern das des Leidens Fähige, vermöge dessen von Etwas gesagt wird, dass es leide oder dafür unempfänglich sei.[1019]

Das Unbewegliche ist das, was sich entweder überhaupt nicht bewegen kann,[1020] oder was nur mit Mühe und in vieler Zeit oder langsam sich zu bewegen beginnt, oder das, was nach seiner Natur zwar beweglich ist, aber sich nicht bewegt, wenn, wo und wie es von Natur sich zu bewegen geeignet ist. Deshalb wird bei dem letzteren Unbeweglichen allein gesagt, es ruhe; denn das Gegentheil der Bewegung ist die Ruhe; sie ist also eine Beraubung des an sich dazu Geeigneten.[1021]

1019) A. unterscheidet die Artunterschiede oder wesentlichen Bestimmungen eines Gegenstandes von den zufälligen Eigenschaften, welche er *παϑη*, Leidenszustände, nennt. Es soll also die Bewegung nur bei den letzteren Eigenschaften gelten; eine Bewegung oder Veränderung in jenen wesentlichen Bestimmungen nimmt A. nicht an, weil mit Eintritt dieser die Sache, das Unterliegende, nicht beharrt, sondern selbst zu Grunde geht.

1020) Als Beispiel nennt A. in der „Physik“ den Ton, da dieser nicht gesehen werde.

1021) Es ist derselbe Grund, aus dem man einen Stein nicht blind nennt. Im Uebrigen sind diese Definitionen mehr sprachliche Notizen über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Unbeweglich“ als eine philosophische

Dem Orte nach beisammen ist das, was sich an einem ersten Orte[1022]) befindet, und getrennt ist, was in verschiedenen Orten ist. In Berührung ist, was mit seinen Enden beisammen ist. Ein Mittleres ist das, wohin ein sich Veränderndes zunächst gelangen muss, ehe es in das gegenüberstehende Gegentheil sich verändert, vorausgesetzt, dass es von Natur sich stetig verändert. Entgegengesetzt dem Orte nach ist das, was in gerader Richtung am meisten von einander absteht. Auf einander folgend ist das, was nach dem Anfange kommt und durch Lage oder Art oder sonst wie gesondert ist, ohne dass etwas von derselben Gattung, dessen Reihenfolge es ist, dazwischen ist; also wenn z. B. Linien auf Linien, Einheiten auf Einheiten folgen oder ein Haus einem Hause folgt; dagegen schadet es nichts, wenn Anderes dazwischen ist. Das Aufeinanderfolgende gehört zu einer Folge und ist etwas Späteres; so ist die Eins nicht das Nachfolgende der Zwei, und der Neumond nicht das Nachfolgende des ersten Viertels. Angrenzend ist das Aufeinanderfolgende, was sich berührt. Da nun jede Veränderung in das Entgegengesetzte geht, und dies die Gegentheile und die sich widersprechenden Gegensätze sind, die sich widersprechenden Gegensätze aber niemals ein Mittleres haben, so erhellt, dass das Mittlere nur bei Gegentheiligen stattfindet.[1023]) Das Stetige ist eine Art Angrenzendes und sich Berührendes. Ich nenne etwas stetig, wenn die Enden von beiden Seiten, mit denen sie sich berühren und zusammenhängen, in dasselbe und in Eins zusammenfallen; das Stetige besteht also bei Dingen,

---

Erörterung dieses Begriffes, wobei sich gleich gezeigt haben würde, dass das Bewegliche und Unbewegliche nur Beziehungen sind, die ohne ein Zweites nicht ausgesagt werden können. Man sehe Erl. 999.

[1022]) Unter ersten Ort versteht A. den punktuellen oder identischen Ort; zwei Häuser sind z. B. in derselben Stadt, also in einem Orte, aber nicht in einem ersten Orte.

[1023]) Dieser ganze Satz gehört nicht hierher, sondern zu der Definition der Berührung und Aufeinanderfolge, wie der vollständigere Text der „Physik“ ergiebt.

die durch die Berührung von Natur Eins sind.[1024]) Auch ist klar, dass das Aufeinanderfolgende das Frühere ist; denn das Aufeinanderfolgende berührt sich nicht, aber das sich Berührende ist ein Aufeinanderfolgendes; und ebenso ist das Stetige ein sich Berührendes; aber das sich Berührende ist nicht immer ein Stetiges. Wo keine Berührung ist, da ist auch kein Zusammenwachsen. Deshalb ist der Punkt nicht dasselbe wie die Eins; denn den Punkten kommt Berührung zu, den Einsen aber nicht, sondern nur die Reihenfolge, und bei jenen giebt es ein Mittleres, bei diesen aber nicht.[1025])

1024) Der wichtige Begriff des Stetigen wird hier sehr kurz abgefertigt; auch ist die gegebene Definition falsch, da es in dem Stetigen gar keine Enden giebt; vielmehr kann man es gerade umgekehrt als das definiren, was keine Enden innerhalb seiner hat. Indess gehört das Stetige zu den einfachen Bestimmungen, welche nur durch Wahrnehmung kennen gelernt werden können; keine Definition kann hier die Wahrnehmung ersetzen; sie kann nur Einzelnes davon herausheben, was aber nie die Natur des Stetigen erschöpft. Auch übersieht A., dass es auch einen stetigen Uebergang im Qualitativen giebt.

1025) Als Beispiel eines solchen Mittleren nennt A. in der „Physik“ die Linie, welche immer zwischen ihren beiden Endpunkten ist.

---

entstehen. Das Entstehende überhaupt war aber dann nicht, sondern etwas Entstehendes oder Entstandenes, und wenn auch dies, so entstand es irgend einmal und war also damals kein Entstehendes überhaupt. Da es aber bei dem Unendlichen kein Erstes giebt, so konnte das Erste nicht sein, und folglich auch nicht das Nachfolgende, und es konnte also bei solcher Annahme nichts entstehen und nichts sich bewegen noch verändern. [1017]) Ferner fände dann bei ein und demselben die entgegengesetzte Bewegung und auch die Ruhe statt, und ebenso Entstehen und auch Vergehen, so dass das Werdende dann verginge, wenn es ein Werdendes wird; denn es kann weder gleich, wenn es geworden ist, noch später vergehen, da das Vergehende sein muss. [1018]) Ferner muss dem Werdenden

---

[1017]) Auch dieser Beweis gegen das Werden des Werdens ist ausserordentlich schwülstig und dunkel. Der Sinn ist: Wenn das Werden überhaupt (das begriffliche Werden) einmal wurde, so war auch dies ein einzelner Vorgang, also nur ein einzelnes Werden, nicht das Werden überhaupt; es war ein einzelnes Werdendes, aber nicht das Werden als Allgemeines. Um Letzteres zu erreichen, müsste man also noch weiter zurückgehen, aber dies nähme kein Ende; man käme nicht aus den einzelnen Werden heraus zu dem Werden des allgemeinen Werdens, oder wie A. sagt, man könnte das äusserste Glied dieser Reihe, welche das allgemeine Werden enthalten soll, nicht erreichen, und mit dessen Wegfall wäre auch alles einzelne Werden unmöglich. — Man sieht, A. geht hier auf den zu Erl. 1016 gegebenen Beweis ein, aber in höchst unklarer und unverständlicher Weise.

[1018]) Wenn die Bewegung selbst sich bewegen kann, so kann sie auch ruhen, da alles zur Bewegung Fähige auch zur Ruhe, als dem Gegentheile, fähig ist; so käme man also bei dieser Annahme zu einer ruhenden Bewegung und zu einer vergehenden Entstehung; man kann dann das Vergehen nicht von dem Entstehen trennen, da die Gegentheile beide an sich zugleich vorhanden sein müssen, und wenn man das Werden, also die eine Seite der Gegentheiligkeit, auf das Werden selbst anwendet, so muss auch gleichzeitig das Vergehen auf dasselbe anwendbar sein, also das Werden selbst vergehen.

und dem sich Verändernden ein Stoff unterliegen. Welcher soll dies nun sein, und was soll ähnlich dem veränderlichen Körper oder der Seele dasjenige sein, was Bewegung oder Entstehung wird? Was ist ferner das, wohin sie sich bewegen? denn die Bewegung dieses Dinges aus jenem Dinge nach diesem Dinge hin kann nicht als Bewegung der Bewegung gelten. Wie also? Es giebt kein Lernen des Lernens, also auch ebenso kein Entstehen des Entstehens.

Wenn es also keine Bewegung des Selbstständig-Seienden, noch der Beziehung, noch des Thuns und Leidens giebt, so bleibt blos die Bewegung der Beschaffenheit, der Grösse und dem Orte nach übrig; denn hier hat jedes ein Gegentheil. Ich verstehe aber unter Beschaffenheit nicht die in dem Selbstständig-Seienden (denn auch der Artunterschied ist eine Beschaffenheit), sondern das des Leidens Fähige, vermöge dessen von Etwas gesagt wird, dass es leide oder dafür unempfänglich sei.[1019)]

Das Unbewegliche ist das, was sich entweder überhaupt nicht bewegen kann,[1020)] oder was nur mit Mühe und in vieler Zeit oder langsam sich zu bewegen beginnt, oder das, was nach seiner Natur zwar beweglich ist, aber sich nicht bewegt, wenn, wo und wie es von Natur sich zu bewegen geeignet ist. Deshalb wird bei dem letzteren Unbeweglichen allein gesagt, es ruhe; denn das Gegentheil der Bewegung ist die Ruhe; sie ist also eine Beraubung des an sich dazu Geeigneten.[1021)]

1019) A. unterscheidet die Artunterschiede oder wesentlichen Bestimmungen eines Gegenstandes von den zufälligen Eigenschaften, welche er *παϑη*, Leidenszustände, nennt. Es soll also die Bewegung nur bei den letzteren Eigenschaften gelten; eine Bewegung oder Veränderung in jenen wesentlichen Bestimmungen nimmt A. nicht an, weil mit Eintritt dieser die Sache, das Unterliegende, nicht beharrt, sondern selbst zu Grunde geht.

1020) Als Beispiel nennt A. in der „Physik" den Ton, da dieser nicht gesehen werde.

1021) Es ist derselbe Grund, aus dem man einen Stein nicht blind nennt. Im Uebrigen sind diese Definitionen mehr sprachliche Notizen über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Unbeweglich" als eine philosophische

Dem Orte nach beisammen ist das, was sich an einem ersten Orte[1022]) befindet, und getrennt ist, was in verschiedenen Orten ist. In Berührung ist, was mit seinen Enden beisammen ist. Ein Mittleres ist das, wohin ein sich Veränderndes zunächst gelangen muss, ehe es in das gegenüberstehende Gegentheil sich verändert, vorausgesetzt, dass es von Natur sich stetig verändert. Entgegengesetzt dem Orte nach ist das, was in gerader Richtung am meisten von einander absteht. Auf einander folgend ist das, was nach dem Anfange kommt und durch Lage oder Art oder sonst wie gesondert ist, ohne dass etwas von derselben Gattung, dessen Reihenfolge es ist, dazwischen ist; also wenn z. B. Linien auf Linien, Einheiten auf Einheiten folgen oder ein Haus einem Hause folgt; dagegen schadet es nichts, wenn Anderes dazwischen ist. Das Aufeinanderfolgende gehört zu einer Folge und ist etwas Späteres; so ist die Eins nicht das Nachfolgende der Zwei, und der Neumond nicht das Nachfolgende des ersten Viertels. Angrenzend ist das Aufeinanderfolgende, was sich berührt. Da nun jede Veränderung in das Entgegengesetzte geht, und dies die Gegentheile und die sich widersprechenden Gegensätze sind, die sich widersprechenden Gegensätze aber niemals ein Mittleres haben, so erhellt, dass das Mittlere nur bei Gegentheiligen stattfindet.[1023]) Das Stetige ist eine Art Angrenzendes und sich Berührendes. Ich nenne etwas stetig, wenn die Enden von beiden Seiten, mit denen sie sich berühren und zusammenhängen, in dasselbe und in Eins zusammenfallen; das Stetige besteht also bei Dingen,

---

Erörterung dieses Begriffes, wobei sich gleich gezeigt haben würde, dass das Bewegliche und Unbewegliche nur Beziehungen sind, die ohne ein Zweites nicht ausgesagt werden können. Man sehe Erl. 999.

1022) Unter ersten Ort versteht A. den punktuellen oder identischen Ort; zwei Häuser sind z. B. in derselben Stadt, also in einem Orte, aber nicht in einem ersten Orte.

1023) Dieser ganze Satz gehört nicht hierher, sondern zu der Definition der Berührung und Aufeinanderfolge, wie der vollständigere Text der „Physik“ ergiebt.

die durch die Berührung von Natur Eins sind.[1024]) Auch ist klar, dass das Aufeinanderfolgende das Frühere ist; denn das Aufeinanderfolgende berührt sich nicht, aber das sich Berührende ist ein Aufeinanderfolgendes; und ebenso ist das Stetige ein sich Berührendes; aber das sich Berührende ist nicht immer ein Stetiges. Wo keine Berührung ist, da ist auch kein Zusammenwachsen. Deshalb ist der Punkt nicht dasselbe wie die Eins; denn den Punkten kommt Berührung zu, den Einsen aber nicht, sondern nur die Reihenfolge, und bei jenen giebt es ein Mittleres, bei diesen aber nicht.[1025])

[1024]) Der wichtige Begriff des Stetigen wird hier sehr kurz abgefertigt; auch ist die gegebene Definition falsch, da es in dem Stetigen gar keine Enden giebt; vielmehr kann man es gerade umgekehrt als das definiren, was keine Enden innerhalb seiner hat. Indess gehört das Stetige zu den einfachen Bestimmungen, welche nur durch Wahrnehmung kennen gelernt werden können; keine Definition kann hier die Wahrnehmung ersetzen; sie kann nur Einzelnes davon herausheben, was aber nie die Natur des Stetigen erschöpft. Auch übersieht A., dass es auch einen stetigen Uebergang im Qualitativen giebt.

[1025]) Als Beispiel eines solchen Mittleren nennt A. in der „Physik“ die Linie, welche immer zwischen ihren beiden Endpunkten ist.

Zwölftes Buch.[1026])

Erstes Kapitel.[1027])

Unsere Untersuchung geht auf das Selbstständig-Seiende, von diesem sollen die Anfänge und Ursachen erforscht werden. Betrachtet man das All als ein Ganzes, so ist das Selbstständige sein erster Theil;[1028]) betrachtet man es als auf einander folgend, so ist auch so das Selbstständig-Seiende das Erste, denn erst nach ihm folgen das Beschaffene und das Grosse. Auch möchte man die letzteren gar nicht als schlechthin Seiende ansehen; sondern nur als Beschaffenheiten und Grössen, in dem Sinne wie das Nicht-Weisse und Nicht-Gerade; denn man sagt von

1026) Das 12. Buch bildet gewissermassen den Abschluss und die Vollendung des Werkes; hier gelangt endlich A. nach langen Vorbereitungen zu dem höchsten Seienden, was den Gegenstand der ersten Philosophie bildet. Dies Seiende gilt ihm zugleich als die Gottheit, und er entwickelt die ihr einwohnenden Eigenschaften. Insofern ist seine erste Philosophie eine Lehre von Gott (*ἐπιστημη θεολογικη*), wie er selbst sie nennt. Die 5 ersten Kapitel sind aber wieder nur eine Vorbereitung auf diese Lehre, die so nachlässig gearbeitet sind, dass mehrere Kommentatoren sie für einen blossen Abriss ansehen, zu dessen Vollendung A. nicht gekommen sei.

1027) In diesem Kapitel werden beinahe nur die Ausführungen in den ersten Kapiteln des 7. Buches wiederholt.

1028) Der Sinn dieses „ersten“ ist Kap. 1, Buch 7 näher begründet.

ihnen das Sein so aus, wie man vom Nicht-Weissen sagt, es sei. Auch das Uebrige hat kein getrenntes Bestehen. Dafür zeugen auch die Alten durch die That, indem sie von den selbstständigen Dingen die Anfänge, Elemente und Ursachen aufgesucht haben. Einigen von ihnen galt mehr das Allgemeine für das Selbstständig-Seiende, weil die Gattungen allgemein sind, und sie bei ihren mehr logischen Untersuchungen diese mehr für die Anfänge und das Selbstständige hielten;[1029] die ältesten Philosophen nahmen jedoch das Einzelne für das Selbstständige, z. B. das Feuer oder die Erde, und nicht das gemeinsame Körperliche. Von den selbstständigen Dingen giebt es drei Arten; die eine für die sinnlichen Dinge, die entweder ewig oder vergänglich sind; zu letzteren gehören z. B. die Pflanzen und Thiere; über diese sind Alle einstimmig. Was die ewigen sinnlichen Dinge anlangt, so müssen wir deren Elemente aufsuchen, mögen dieselben nun Eines oder Viele sein. Eine andere Art des Selbstständigen ist unbewegt.[1030] Manche nehmen an, sie bestehe getrennt für sich, und theilen sie entweder in zwei, in die Ideen und die mathematischen Gegenstände, oder sie rechnen beide zu einer Natur, oder sie rechnen nur das Mathematische allein dahin. Die ersten zwei Arten des Selbstständig-Seienden gehören zur Physik (denn sie sind bewegt), die letztere dagegen zu einer anderen Wissenschaft, da sie mit jenen keinen gemeinsamen Anfang hat.

Die sinnlichen Einzeldinge sind veränderlich. Wenn nun die Veränderung aus dem Entgegengesetzten oder aus dem Mittleren erfolgt, aber nicht aus allem Entgegengesetzten (Weisses wird z. B. nicht aus dem Laute), sondern nur aus dem Gegentheiligen, so muss etwas unterliegen,

---

1029) Das λογικως ist bei A. zweideutig; manchmal bezeichnet es die oberflächlichere Untersuchung; hier eher das Gegentheil in dem Sinne, dass diese Männer die Beobachtung der Dinge zu sehr vernachlässigten und sich ganz in das reine Denken vertieften.

1030) Damit kommen die oben genannten drei Arten des Selbstständigen heraus, 1) das vergängliche Sinnliche, 2) das unvergängliche Sinnliche, 3) das unbewegte Selbstständige. Schon hier tritt die Nachlässigkeit der Darstellung hervor.

was sich in das Gegentheilige verändert; denn die Gegentheile selbst verändern sich nicht.[1031])

Zweites Kapitel.

Ferner beharrt etwas; aber das Gegentheilige beharrt nicht; es giebt also neben den Gegentheilen noch ein Drittes, den Stoff.[1032]) Da es nun vier Arten von Veränderung giebt, entweder in Bezug auf das Was oder auf die Beschaffenheit, oder die Grösse oder den Ort, und da die Veränderung nach dem Was das Entstehen und Vergehen ist, und die nach der Grösse Vermehrung oder Verminderung, und die nach der Beschaffenheit das Anderswerden, und die nach dem Orte die Bewegung, so sind die Veränderungen des Einzelnen immer Veränderungen in das Gegentheilige. Der Stoff muss sich also verändern, da er das Vermögen zu beiden hat, und da das Seiende zweifach ist, so verändert sich Alles aus einem Möglichen

---

[1031]) Diese Schlussgedanken sind schon mehrfach von A. erörtert; er verlangt zur Veränderung ein Beharrendes, dieses bildet die Gattung, von der die Eigenschaften, welche eine in die andere sich verändern, die Art-Unterschiede bilden, und die deshalb in dem Verhältniss des Konträren (Gegentheiligen) zu einander stehen.

[1032]) A. geräth hier in das Dilemma, was auch Kant (B. II., 206) behandelt. Das Veränderliche verändert sich nicht; vielmehr ist es das Beharrende oder die Unterlage, an der sich nur die Veränderung vollzieht. Als solche Unterlage gilt dem A. der Stoff, worunter er aber hier überhaupt die Gattung (γενος) versteht. Die Form (είδος) ist aber nach A. auch ohne Entstehen und Vergehen (Kap. 8, Buch 7), was bleibt da als Inhalt der Veränderung? — Gleich darauf behauptet A. wieder, der Stoff müsse sich verändern, nämlich aus einem Möglichen in ein Wirkliches; dies Alles zeugt von der Nachlässigkeit der Behandlung dieser Kapitel, aber auch von dem neckenden und verwirrenden Spiel der Beziehungsformen, in denen A. sich herumdreht und zurecht zu finden sucht.

in ein Wirkliches, z. B. aus einem dem Vermögen nach weiss Seienden in ein wirkliches Weisse. Ebenso verhält es sich bei der Vermehrung und Verminderung. Deshalb kann etwas auch nicht etwa blos nebenbei aus einem Nicht-Seienden entstehen; sondern es entsteht Alles aus einem Seienden; nämlich aus einem dem Vermögen-nach-Seienden, was noch nicht wirklich ist.[1033]) Dies ist das Eins des Anaxagoras (was der bessere Ausdruck ist als sein „Alles zumal") und die Mischung des Empedokles und des Anaximander. Alles war, wie Demokrit sagt, dem Vermögen nach zugleich, aber nicht der Wirklichkeit nach.[1034]) Diese Philosophen haben also den Stoff behandelt. Alles hat, so weit es sich verändert, Stoff an sich, aber verschiedenen; selbst die ewigen Dinge, die zwar nicht entstanden, aber durch Umschwung beweglich sind, haben einen zwar nicht entstehungsfähigen, aber beweglichen Stoff. Man könnte fragen, aus welchem Nicht-Seienden das Entstehen geschehe, da das Nicht-Seiende dreifach ist? Die Antwort ist: Aus dem, was nur dem Vermögen nach seiend ist, aber nicht aus jedem beliebigen Solchen, sondern jedes wird aus seinem Dem-Vermögen-nach-Seienden.[1035]) Es genügt also nicht zu sagen, dass

---

[1033]) A. hält als Grundsatz fest, dass kein Etwas aus nichts entstehen könne; auch nicht als nebenbei. Die Bedenken gegen diesen Satz sind schon in Erl. 642 u. 906 besprochen worden; A. hilft sich in sophistischer Manier damit, dass er das Nichts, mit dem das Werden beginnt, zu einem Seienden-dem-Vermögen-nach macht; allein dies ist nur das Nichts in anderen Worten, da dieses „dem Vermögen nach" nur eine Beziehung im Denken oder eine Antizipation des Wirklichen als Mögliches, aber Noch-nicht-Seiendes, im Denken ist.

[1034]) Demokrit drückt sich anders aus; er sagt: Es sind nur die Atome; durch deren Bewegung wird alles Konkrete. Diesen an sich viel verständlicheren Satz übersetzt A. in seine Sprache und macht die sich bewegenden Atome zu dem Konkreten-dem-Vermögen-nach.

[1035]) Hier wird im Gegensatz zu oben (Erl. 1033) das dem Vermögen nach Seiende als ein Nicht-Seiendes behandelt.

alle Dinge zugleich seien;[1036]) denn sie unterscheiden sich dem Stoffe nach. Warum wären sie sonst unendlich viele und nicht Eins. Denn die Vernunft ist Eins, und wenn daher der Stoff auch immer einer wäre, so müsste dasjenige wirklich werden, was der Stoff dem Vermögen nach ist. Der Ursachen und der Anfänge giebt es vielmehr drei; zwei davon sind der Begriff oder die Form und die Beraubung, welche beide Gegentheile von einander sind; das Dritte ist der Stoff.

Drittes Kapitel.

Nach diesem ist zu zeigen, dass weder der Stoff noch die Form (ich meine den letzten Stoff und die letzte Form) entstehen. Denn Alles, was sich verändert, ist etwas, was von etwas in etwas verändert wird. Das, von dem Etwas verändert wird, ist das erste Bewegende; das, was sich verändert, ist der Stoff, und das, worin es sich verändert, ist die Form.[1037]) Man geriethe in das Endlose, wenn nicht blos das Erz rund würde, sondern wenn auch

---

1036) A. tadelt hier den Ausdruck, in dem Anaxagoras sein Prinzip gefasst hat. A. versteht den Satz des Anaxagoras so, als wäre Alles eine Urmischung, ein ursprünglicher gleichartiger Brei von allen Elementen der Dinge gewesen. Dann wäre dieser Brei allerdings nur ein ununterschiedener Stoff, aus dem auch die Vernunft (νους) des Anaxagoras, weil sie auch nur eine ist, kein unterschiedenes Vieles hätte herausbringen können; der Stoff hätte dann nur eine Möglichkeit gehabt, und es wäre deshalb auch das Wirkliche nur Eines geworden. Dies ist der Sinn der Stelle. Indess hat Anaxagoras sein „Alles zugleich“ wohl nicht so verstanden, dass dabei die Unterschiede in einen Urbrei verschwinden sollten.

1037) A. unterscheidet das Entstehen und Vergehen von dem Verändern. Stoff und Form können nach ihm nicht entstehen und vergehen, aber wohl sich verändern, indem die Beschaffenheiten, Grössen und Gestalten von beiden wechseln.

das Runde und das Erz würde; man muss also hier einen Halt machen.[1038]) Demnächst ist zu bemerken, dass jedes selbstständige Ding aus einem verwandten entsteht; dies gilt sowohl für die natürlichen Dinge, wie für die übrigen; denn jedwedes entsteht entweder durch Kunst oder von Natur, oder durch Zufall, oder von selbst. Die Kunst hat den Anfang in einem Anderen; die Natur hat aber den Anfang in sich selbst; denn der Mensch erzeugt einen Menschen.[1039]) Die übrigen Ursachen sind nur Beraubungen von diesen.[1040]) Das Selbstständig-Seiende ist dreifach; das eine ist der Stoff, welcher der Erscheinung nach ein Dieses ist[1041]) (denn Alles, was durch Berührung und nicht durch Zusammenwachsen Eins ist, ist Stoff und unterliegend); das zweite ist die Natur[1042]) als diese, zu der etwas wird, und die ein Verhalten ist;

[1038]) Derselbe Gedanke ist schon Kap. 8, Buch 7 ausgesprochen und dort begründet. Man bemerkt leicht, dass die Endlosigkeit der Kausalreihe auch dann nicht vermieden ist, wenn der Stoff und die Form als ewig gesetzt werden; denn dann bedarf es einer Ursache, die sie zusammenbringt, und für diese Ursache bedarf es wieder einer Ursache u. s. w.

[1039]) Der Mensch als solcher, oder der begriffliche, in welchen Vater und Sohn zusammenfallen, erzeugt also sich selbst.

[1040]) Der Zufall oder Glück und Unglück sind nur Störungen des absichtlichen Handelns (der Kunst), und das Ungefähre oder Von-selbst ist nur eine Störung des natürlichen Geschehens; als solche Störungen sind sie aber nur Beraubungen oder ein Konträres von jenen.

[1041]) Dieser Satz widerspricht geradezu anderen Stellen, wo dem Stoff die Bestimmtheit abgesprochen und er nur ein Dieses dem Vermögen nach genannt wird; entweder ist die Stelle verdorben, oder man muss das „der Erscheinung nach“ gleichbedeutend mit „dem Vermögen nach“ verstehen, was schon der alte Kommentator Alexander thut.

[1042]) Unter „Natur“ versteht hier A. das, was er sonst die Form (εἶδος) nennt; das „Verhalten“ (ἕξις) ist der Gegensatz von (στερησις) Beraubung; es ist das Bejahende gegenüber dem Negativen der Beraubung.

das dritte ist das aus diesen beiden bestehende Einzelne, wie z. B. Sokrates oder Kallias. Bei manchen Dingen besteht das Dieses nicht ausserhalb dem zusammengesetzten Dinge; so besteht z. B. die Form des Hauses nicht getrennt vom Hause, als höchstens als Baukunst.[1043]) Bei diesen Formen giebt es auch kein Entstehen und Vergehen, sondern das Haus ohne Stoff, die Gesundheit und alles Künstliche ist oder ist nicht in anderer Weise als die natürlichen Dinge; wenn solche Form besteht, so besteht sie doch immer an einem Natürlichen.[1044]) Deshalb hat Plato ganz richtig gesagt, dass es der Ideen so viele, als Naturdinge bestehen, gebe; vorausgesetzt nämlich, dass es besondere Ideen neben diesen, z. B. neben dem Feuer, dem Fleisch, dem Kopfe, giebt; denn Alles ist Stoff, und der Stoff der vorzugsweise selbstständigen Dinge[1045]) ist der letzte. Die bewegenden Ursachen sind vorher entstanden; die begrifflichen Ursachen sind aber gleichzeitig mit den Dingen; denn wenn ein Mensch gesund wird, so wird auch zugleich die Gesundheit, und die Gestalt einer ehernen Kugel wird zugleich mit der ehernen Kugel.[1046]) Es fragt sich aber, ob auch nachher noch

---

1043) Derselbe Gedanke ist Buch 3, Kap. 4 behandelt und dort erläutert.

1044) Man sehe Kap. 2, Buch 6 und Kap. 8, Buch 7 nebst den dortigen Erläuterungen.

1045) Damit meint A. die konkreten Einzeldinge, wie den Sokrates oder dieses Pferd. Der Stoff dieser ist der letzte, insofern hier der Stoff als das Mögliche, dem Wirklichen am nächsten und an der letzten Stufe des Möglichen zu dem Wirklichen steht.

1046) Unter den begrifflichen Ursachen (*τα αἰτια ὡς ὁ λογος*) meint A. wohl die Form (*εἰδος*); denn die Gesundheit und die Gestalt gehören in den nachfolgenden Beispielen zur Form. Von der Form hat aber A. kurz vorher gesagt, dass sie kein Entstehen hat; allein damit ist nicht ihr Sein oder Nicht-Sein geleugnet, sondern nur ihr Werden aus etwas; der Sinn ist also hier: die Form entsteht zwar nicht, aber sie ist doch erst wirklich, wenn das konkrete Ding da ist. Es sind dies, wie man sieht, bedenkliche Subtilitäten, zu welchen die künstlichen Begriffe des A. nöthigen.

etwas bleibt? Bei manchen Dingen scheint dem nichts entgegenzustehen; so ist z. B. die Seele derart; sie vergeht nicht ganz, sondern es bleibt die Vernunft; denn es möchte unmöglich sein, dass die ganze Seele fortdauerte.[1046b] Hieraus erhellt, dass deshalb das Dasein von Ideen nicht nothwendig ist; denn der Mensch erzeugt den Menschen, der Einzelne den Einzelnen. Ebenso ist es bei den Künsten; die Heilkunst ist der Begriff der Gesundheit.[1047]

Viertes Kapitel.

Die Ursachen und Anfänge sind bei verschiedenen Dingen in gewisser Weise verschieden; in anderer Weise, wenn man sie allgemein oder nach der Aehnlichkeit auffasst, dieselben für Alles.[1048] Denn man kann zweifeln,

---

1046b) Diese ist eine der Hauptstellen, in denen A. sich bestimmt ausspricht, dass der vernünftige Theil der Seele unsterblich sei; eine Auffassung, die dann auch Spinoza und Hegel übernommen haben, wenn auch letzterer sich schwankender ausspricht. Ein Beweis dafür fehlt hier; auch in der Schrift über die Seele bleibt es bei der blossen Behauptung. Die Stelle gehört hierher, insofern A. die Seele zur Form rechnet, und sie also ein Beispiel ist, dass die Form nicht mit dem Stoffe vergeht.

1047) Indem die natürlichen Arten sich durch die Fortpflanzung der Individuen selbst erhalten, bedarf es zur Erzeugung der Individuen keiner Idee, wie Plato meint; auch bei den Werken des Menschen ist der Begriff (*εἶδος*) und der Künstler als bewegende Ursache zur Herstellung des einzelnen Werkes genügend. Man vergl. Buch 1, Kap. 9. Buch 7, Kap. 8. Buch 12, Kap. 6.

1048) Es ist dies ein trivialer Gedanke; denn dass man das Verschiedene durch begriffliches Abtrennen der Unterschiede auch zu einem Gleichen machen kann, ist eine bekannte Sache und die Grundlage für die Entstehung der Begriffe und der Sprache überhaupt. Deshalb

ob die Anfänge und Elemente der selbstständigen Dinge von denen der Beziehungen und der übrigen Kategorien verschieden sind oder nicht. Es wäre indess verkehrt, sie als dieselben anzunehmen; denn dann wäre die Beziehung und das Selbstständig-Seiende aus denselben Elementen entstanden. Was wäre aber bei diesen das Dasselbige? Ausser dem Selbstständig-Seienden und den übrigen Kategorien giebt es nichts Gemeinsames, und das Element muss doch früher sein als das, dessen Element es ist. Auch das Selbstständig-Seiende kann nicht Element der Beziehung sein, und umgekehrt kann keine von den Beziehungen Element des Selbstständig-Seienden sein. Wie soll ferner es möglich sein, dass für Alles dieselben Elemente bestehen? Denn kein Element kann mit dem aus den Elementen Gebildeten ein und dasselbe sein; wie z. B. B und A nicht dasselbe sind, wie B A.[1049]) Auch unter dem Gedachten kann das gemeinsame Element nicht enthalten sein; namentlich kann es nicht die Eins und das Seiende sein; denn beide kommen auch den zusammengesetzten Dingen zu; sie können deshalb weder ein Selbstständig-Seiendes, noch eine Beziehung sein, und doch müsste dies dann sein.[1050]) Hieraus folgt, dass nicht für Alles dieselben Elemente bestehen, oder es ist dies, wie gesagt, nur in einer Weise der Fall, in einer anderen aber nicht. So ist dann bei den sinnlichen Din-

---

ist jedes Gleiche auch zugleich Ungleich; sonst wäre es identisch.

1049) Man setze hinzu: Sind also die Elemente der Kategorien von diesen verschieden, so müssten sie doch als Element ein Gemeinsames aller Kategorien sein; ein solches ist aber, wie A. schon vorher bemerkt hat, unmöglich, weil die Kategorien der Gattung nach von einander gänzlich verschieden sind.

1050) Diese Stelle ist ebenfalls bis zur Unverständlichkeit verkürzt. Nach Alexander ist sie so zu verstehen: Die Elemente sind verschieden von den aus ihnen zusammengesetzten Dingen; ist also das Seiende (*το ὄν*) ein Element, so können die daraus bestehenden Dinge nicht ein Seiendes sein, und doch sind auch die zusammengesetzten Dinge ein Eins und ein Seiendes. Es führt also diese Annahme zu dem Widerspruch.

gen das Warme die Form, in anderer Weise das Kalte die Beraubung. Dagegen ist bei ihnen Stoff das, was warm und kalt zuerst und an sich dem Vermögen nach war; das Selbstständig-Seiende ist dann dieses Warme oder Kalte und das, was aus ihnen, als den Anfängen, entstanden ist, oder das Eine, was aus Warmem und Kaltem wird, z. B. Fleisch oder Knochen; denn das Gewordene muss nothwendig von jenen Anfängen verschieden sein. Von diesen sind also die Anfänge dieselben.[1051]) Bei anderen Dingen sind es aber verschiedene.[1052]) Man kann deshalb nicht sagen, dass für Alles dieselben Anfänge bestehen, ausser im Sinne der Aehnlichkeit, wenn man z. B. sagte, dass es nur drei Anfänge gebe, nämlich die Form, die Beraubung und den Stoff. Allein jeder dieser Anfänge ist in jeder einzelnen Gattung wieder verschieden; so giebt es in der Farbe Weisses, Schwarzes, Oberfläche, Licht, Dunkelheit, Luft, aus welchen Tag und Nacht hervorgeht.[1053]) Da aber nicht blos das Darinseiende Ursache ist, sondern auch das ausserhalb Seiende, z. B. das Bewegende, so erhellt, dass Anfang und Element verschieden sind. Beide sind aber Ursachen, und wenn der Anfang in diese beiden getheilt wird, so ist das Bewegung oder Stillstand Bewirkende eine Art Anfang und ein Selbstständig-Seiendes. Der Aehnlichkeit nach giebt es also drei Elemente, der Ursachen und Anfänge aber vier;[1054]) doch sind sie bei verschiedenen Dingen ver-

---

[1051]) Nämlich insofern die Anfänge oder Elemente für alle Dinge sich auf Form, Beraubung oder Stoff begrifflich zurückführen lassen. Man sehe Erl. 1048.

[1052]) Nämlich dann, wenn man ihre Elemente nicht auf jene drei Arten reduzirt, sondern sie in ihrer Besonderheit festhält.

[1053]) Das Weisse ist Form, das Schwarze ist Beraubung, die Oberfläche ist Stoff; ebenso ist das Licht Form, die Finsterniss Beraubung, die Luft Stoff; das Produkt von Licht und Luft ist der Tag, das von Finsterniss und Luft ist die Nacht.

[1054]) Form, Beraubung, Stoff sind die drei Elemente, welche dem Einzeldinge einwohnen und deshalb eben Elemente sind; aber es ist ausser diesen drei Elementen auch noch eine bewegende Ursache nöthig, die nicht darin ist,

schieden, und auch die erste bewegende Ursache ist bei verschiedenen Dingen verschieden. So ist für die Gesundheit, für die Krankheit und für den Körper die Heilkunst das Bewegende; so ist für die Form, für eine gewisse Unordnung und für Ziegelsteine die Hausbaukunst das Bewegende; und der Anfang theilt sich in diese Arten von Ursachen. Da indess bei dem natürlichen Menschen der Mensch das Bewegende ist, bei den gedachten Menschen aber die Form und das Gegentheil, so giebt es zwar in einer Weise dreierlei Ursachen, aber hier vier. So ist die Heilkunst in gewisser Hinsicht die Gesundheit, und die Baukunst die Form des Hauses, und der Mensch erzeugt einen Menschen;[1055]) aber neben diesen ist als das Erste von allen ein Alles Bewegendes.

Fünftes Kapitel.

Manches besteht für sich, Anderes nicht; jenes ist das Selbstständig-Seiende, was deshalb die Ursache von Allem ist, weil ohne das Selbstständige es weder Eigenschaften noch Bewegungen geben würde. Ein solches Selbstständige ist z. B. die Seele oder der Körper oder die Vernunft sammt dem Begehren und dem Körper. Ferner sind in anderer Weise der Aehnlichkeit nach die Anfänge dieselben, nämlich als Wirklichkeit und Vermögen; indess sind

---

sondern ausserhalb, und deshalb kein Element, sondern nur ein Anfang ist. Anfang ist der weitere Begriff, der auch die Elemente unter sich befasst; deshalb giebt es für jedes Ding vier Anfänge, aber nur drei Elemente.

1055) A. will hiermit sagen, dass die bewegende Ursache und die Form als Ursache in Eins fallen; deshalb verwandeln sich dann die vier Ursachen in drei; die Identität der bewegenden Ursache und der Form wird durch Beispiele bewiesen; die Heilkunst ist eigentlich die bewegende Ursache; aber als Begriff der Gesundheit ist sie zugleich die Form; der erzeugende Mensch ist eigentlich die bewegende Ursache; aber als den Begriff des Menschen in sich enthaltend, ist er eigentlich die Form.

auch diese bei Verschiedenem verschieden und in verschiedener Weise. Bei manchen Dingen ist ein und dasselbe einmal wirklich, das andere Mal nur dem Vermögen nach, z. B. der Wein, das Fleisch oder der Mensch.[1056]) Auch diese fallen unter die genannten Ursachen. Denn wirklich ist die Form, wenn sie trennbar ist, und ferner sind wirklich die aus Stoff und Form bestehenden Dinge. Beraubung ist dagegen z. B. die Finsterniss oder die Krankheit; dem Vermögen nach ist der Stoff; denn aus diesem kann Beides werden.[1057]) Auf andere Weise unterscheiden sich der Wirklichkeit und dem Vermögen nach Dinge, die nicht denselben Stoff haben, von denjenigen, die nicht dieselbe, sondern eine andere Form haben; so sind z. B. die Ursache des Menschen die Elemente, Feuer und Erde als Stoff; ferner die eigenthümliche Form und ein Anderes ausserhalb, nämlich der Vater und ausser diesem die Sonne und die schiefe Sonnenbahn, welche letztere weder Stoff, noch Form, noch Beraubung, noch ein Gleichartiges sind, sondern bewegende Ursachen.[1058]) Man muss ferner beachten, dass Manches allgemein ge-

---

[1056]) Der Wein ist wirklich gegenüber dem Wasser, als dem möglichen Wein, und der Wein ist dem Vermögen nach Essig gegenüber dem wirklichen Essig. Der Samen ist wirklich gegenüber dem Stoffe (Feuer, Wasser), welcher Stoff Same dem Vermögen nach ist, und der Same ist dem Vermögen nach Mensch gegenüber dem wirklichen Menschen.

[1057]) A. identifizirt hier die Wirklichkeit mit der Form, und die Möglichkeit mit dem Stoff; wohin er die in die Mitte gestellte Beraubung rechnet, lässt er zweifelhaft; dies zeigt die Nachlässigkeit, mit der diese Kapitel gearbeitet sind.

[1058]) Dies Beispiel genügt nicht zu dem vorgehenden Satze; um ihn dadurch zu erläutern, hätte noch ein anderes, von dem Menschen verschiedenes, konkrete Ding aufgestellt und in seinen Ursachen mit ihm verglichen und daran die Verschiedenheit, die in dem Satz behauptet wird, dargelegt werden müssen. — Die Schiefe der Ekliptik und der daraus hervorgehende Wechsel der Jahreszeiten und Temperatur gilt dem A. als eine wesentliche Bedingung für das Entstehen der organischen Wesen.

nannt wird, Anderes nicht; die ersten Anfänge von allen Dingen sind erstens das Wirkliche, die Form und dann das dem Vermögen nach Seiende. Das Allgemeine gehört deshalb nicht zu den Anfängen; denn der Anfang des Einzelnen ist ein Einzelnes, z. B. für den Menschen nicht der allgemeine Mensch; dieser ist keiner, sondern Peleus ist der Anfang des Achill, und von Dir Dein Vater, und von diesem B A ist es dies B, und von dem B A überhaupt ist es das B überhaupt. Ferner sind die Formen Ursachen des Selbstständig-Seienden; aber die Ursachen und Elemente sind, wie gesagt, bei Dingen, die zu verschiedenen Gattungen gehören, verschieden, z. B. bei Farben, Tönen, Einzeldingen und Grössen. Aber abgesehen von Dingen, die der Aehnlichkeit nach und der Art nach verschieden sind, sind selbst die Ursachen derjenigen Dinge, welche zu derselben Art gehören, verschieden; zwar nicht der Art nach, aber weil bei dem Einzelnen, z. B. bei Dir und mir der Stoff und das, was die Bewegung gegeben hat, und die Form verschieden sind, wenn sie auch dem allgemeinen Begriffe nach identisch sind. Wenn man die Anfänge und die Ursachen der selbstständigen Dinge der Beziehungen und der Beschaffenheiten aufsucht, und es sich fragt, ob sie dieselben oder verschieden sind, so erhellt, dass sie, überhaupt genommen, dieselben sind, aber verschieden, wenn man die einzelnen Dinge sondert; ausgenommen, dass sie auch da in gewisser Weise für Alles dieselben sind.[1059]) In gewisser Weise oder der Aehnlichkeit nach sind sie nämlich dieselben, weil sie Stoff,

---

1059) Dies ist also das nichtssagende oder selbstverständliche Resultat dieser langen, durch zwei Kapitel sich hinziehenden Untersuchung. Man staunt, wie es möglich ist, dass ein Mann wie A. an solchen faden Betrachtungen sich abmühen kann, die zuletzt auf Tautologien hinauslaufen und nur den Anfänger blenden können, als wenn sie wirklich einen Aufschluss über die Natur der Dinge gewährten und die in ihnen herrschenden Gesetze offenbarten. Man vergleiche mit den hier entwickelten Gesetzen über die Arten der Elemente und über ihren Unterschied und ihre Gleichheit z. B. die drei Keppler'schen Gesetze über die Bewegung der Planeten oder das Gesetz Galiläi's über die Pendelbewegung; dann wird man erkennen, was

Form, Beraubung oder das Bewegende sind, und ebenso weil die Ursachen der selbstständigen Dinge die Ursachen von Allem sind, indem mit ihrem Wegfall Alles wegfällt. Ferner ist das Erste ein Wirkliches; in gewisser Weise ist aber Anderes das Erste, nämlich die Gegentheile, welche weder als Gattungen noch allgemein ausgesagt werden. Ausserdem auch die Stoffe.[1060]

Hiermit ist dargelegt, welches die Anfänge der sinnlichen Dinge sind, wie viel deren sind, und in welchem Sinne sie dieselben und in welchem Sinne sie verschieden sind.

Sechstes Kapitel.

Es hatten sich drei Arten selbstständiger Dinge ergeben; davon gehörten zwei zur Natur; die dritte war unbeweglich.[1061] Ich habe in Bezug auf diese zu zeigen, dass es ein unbewegliches ewiges Selbstständig-Seiendes geben muss.[1062] Denn das Selbstständig-Seiende ist das

---

ein wahres Naturgesetz ist, und was ein blosses Spiel mit Beziehungsformen enthält.

1060) Diese Stelle ist dunkel; namentlich ist nicht abzusehen, wie hier die Stoffe mit dem Gegentheiligen zusammengebracht werden können. Das Gegentheilige kann insofern als ein Erstes angesehen werden, als alles Verändern nach A. immer aus einem Gegentheil in das andere geschieht; sie bedingen also alles Qualitative, wenn dieses als aus einer Veränderung entstanden aufgefasst wird. Dass das Gegentheilige nicht zu den Gattungen und nicht zu dem Allgemeinen gehört, hat A. schon früher ausgeführt.

1061) Man sehe Kap. 1 dieses Buches, wo A. sie aufzählt: 1) das Sinnliche und Vergängliche; 2) das Sinnliche, aber Unvergängliche; 3) das Unbewegliche. Alles Sinnliche gilt nämlich dem A. für beweglich; deshalb bildet die dritte Art den Gegensatz zu den beiden vorgehenden.

1062) Hier beginnt A. seinen Beweis von dem Dasein

Erste von den Dingen, und ist alles Selbstständige vergänglich, so ist überhaupt Alles vergänglich. Die Bewegung konnte aber nicht entstehen, noch untergehen, sondern sie war immer;[1063]) ebenso die Zeit, denn es kann kein Früher oder Später geben, wenn es keine Zeit giebt.[1064]) Die Bewegung ist aber ebenso fortdauernd wie die Zeit; denn diese ist entweder dasselbe wie die

---

Gottes, der freilich von dem christlichen Gotte sehr verschieden ist. A. stützt seinen Beweis auf die Bewegung.

[1063]) Der Beweis ist Buch 11, Kap. 12 von A. geführt; er ist nur sophistisch; A. leugnet nicht, dass Einzelnes sich zu bewegen anfangen und aufhören kann; nur die Bewegung als der allgemeine Begriff soll nicht entstehen oder vergehen, und zwar weil die Veränderung sich nicht wieder verändern kann. Das Nähere ist dort nachzusehen.

[1064]) Der Beweis dafür ist im Sinne des A. ein doppelter. Einmal fällt die Zeit mit der Bewegung zusammen; also muss das, was von letzterer gilt, auch von ersterer gelten. Daneben giebt A. kurz noch einen anderen Beweis; er meint: Jede gegebene Zeit hat ein Vor und ein Nach, Beides ist aber ohne Zeit unmöglich, folglich hat jede bestimmte Zeit noch Zeit vor und nach sich. — Man sieht, dass dieser Beweis sich im Kreise dreht; denn dass jede Zeit ein Vor und ein Nach habe, ist eben das, was zu beweisen ist, und was nicht als Beweisgrund benutzt werden kann. A. hätte sagen sollen, wie Kant: Man kann sich keine Zeit vorstellen, ohne ein Vor und ein Nach. Dann zeigt sich, dass dieser Beweis, anstatt ein Beweis a priori zu sein, vielmehr ein Beweis ist, der aus der rohesten Erfahrung entnommen ist; ein Fall, der bei A. ebenso oft wie bei Hegel vorkommt und in allen Systemen unvermeidlich ist, welche das Seiende rein durch das Denken erfassen wollen. Man kann nun A. zugeben, dass der Mensch sich keine Grenze für die Zeit vorstellen kann; aber ist diese Schwäche des menschlichen Vorstellens ein Beweis, dass die Sache auch in der Wirklichkeit sich so verhalte? Offenbar nicht; nur das sich Widersprechende ist nicht; aber ein Widerspruch ist hier nicht vorhanden, sondern nur der Mangel einer Bestimmung im Denken. (Man sehe B. III., 64.) Dies mag als ein

Bewegung, oder ein Zustand der Bewegung. Es giebt aber keine ununterbrochene fortdauernde Bewegung, ausser der örtlichen, und zwar der Kreisbewegung. Wenn es nun zwar ein zum Bewegen oder Wirken Fähiges giebt, was aber nicht in Wirksamkeit tritt, so ist keine Bewegung; denn das Fähige oder Vermögende kann ohne Wirksamkeit bleiben. Deshalb nützt es nichts, ewige selbstständige Dinge anzunehmen, wie Die thun, welche Ideen annehmen, wenn ihnen nicht ein Anfang einwohnt, der zu verändern vermag. Aber auch ein solcher Anfang genügt nicht und ebensowenig irgend ein anderes Ding neben den Ideen; denn wenn es nicht wirksam wird, kann keine Bewegung sein. Aber selbst dieses Wirksam-werden genügt nicht, wenn sein Sein nur Vermögen ist; denn auch dann kann es keine ewige Bewegung geben, da das blosse Vermögen auch nicht wirksam sein kann. Es muss also einen Anfang geben, dessen Sein Wirklichkeit ist. Solche Seiende müssen aber ohne Stoff sein, denn wenn überhaupt irgend etwas ewig ist, müssen sie ewig sein; und ebenso nur Wirklichkeit.[1065])

Indess entsteht hier ein Bedenken; es scheint nämlich, dass alles Wirkliche auch vermögend ist, aber nicht alles Vermögende auch wirklich; deshalb scheint das Vermögende das Frühere zu sein. Allein wenn dem so wäre,

---

Beispiel von der Schwäche der metaphysischen Beweise dieser Schrift gelten.

[1065]) A. stützt hiernach den Beweis für das Dasein seines Gottes auf die Bewegung der sinnlichen Dinge, also auf die sinnliche Wahrnehmung. Die Wahrnehmung lehrt, dass deren Bewegung ist; das Denken ergiebt nach A., dass die Bewegung als solche ewig ist. Jede Bewegung muss aber eine Ursache haben, folglich auch jene, und diese Ursache kann nicht selbst ein blosses Vermögen sein, sondern muss ein Wirkliches und ebenso Ewiges wie die ewige Bewegung sein.

Es wird nicht nöthig sein, die unglaubliche Schwäche dieses Beweises darzulegen; jeder Leser wird sie ohne Weiteres bemerken; nur ein Philosoph, der sich ganz in sein Denken und seine Beziehungsformen einspinnt, kann solche Spinngewebe für die ehernen Ketten nehmen, welche die Welt zusammenhalten.

so würde es nichts Seiendes geben; denn es kann etwas das Vermögen zu sein haben, aber doch nicht sein.[1066]) Indess dieselbe Unmöglichkeit zeigt sich bei den Gotteslehrern, welche aus der Nacht Alles erzeugen lassen, und bei den Naturphilosophen, welche sagen, dass alle Dinge zugleich sind. Denn wie soll etwas bewegt werden, wenn keine Ursache wirklich ist? Der Stoff kann sich doch nicht selbst bewegen, sondern dies thut die Baukunst; ebensowenig kann die monatliche Reinigung oder die Erde sich bewegen, sondern dies thut der Same und die Zeugung. Deswegen nehmen Einige, wie Leukipp und Plato, eine immerwährende Wirklichkeit an und sagen, die Bewegung sei immer; aber sie geben nicht an, wodurch und welcher Art sie ist, und weshalb die Bewegung gerade so ist; denn nichts bewegt sich rein wie es sich trifft, sondern es muss immer etwas Bewegendes bestehen; so bewegt sich z. B. etwas so von Natur und so durch Gewalt oder durch die Vernunft oder durch sonst ein Anderes. Ferner fragt es sich, welche Bewegung die erste ist; denn darauf kommt gar viel an. Selbst Plato kann das nicht als erstes Bewegende setzen, was er bisweilen als Anfang nennt, nämlich das sich selbst Bewegende; denn die Weltseele ist, wie er sagt, später und wird zugleich mit dem Himmel.[1067]) Indess ist die Meinung, dass das Vermögen das Frühere gegen die Wirklichkeit sei, nur in einer Hinsicht richtig, in anderer nicht, wie das Nähere schon dargelegt worden ist.[1068]) Dass das Wirkliche das Frühere sei, bezeugt auch Anaxagoras (denn seine Vernunft ist Wirklichkeit) und Empedokles mit seiner Freundschaft und seinem Streit, und ebenso Die, welche mit Leukipp die Bewegung als eine ewige annehmen. Es war also kein Chaos und keine Nacht während einer unendlichen Zeit, sondern Dasselbe war immer

---

[1066]) Ausführlicher ist dieser Satz Buch 9, Kap. 8 von A. begründet.

[1067]) A. nimmt hier Bezug auf die Ausführungen Plato's im Timäus und Phädrus; nach dem Timäus soll die Seele erst mit der Welt entstanden sein; im Phädrus wird dagegen die Seele als das sich selbst Bewegende, folglich als die ewige Ursache der Bewegung dargelegt.

[1068]) Nämlich Buch 11, Kap. 8.

entweder in periodischer Wiederkehr oder sonst wie, wenn nämlich die Wirklichkeit vor dem Vermögen ist.[1069]) Wenn ein und dasselbe immer im Umlaufe sich befindet, so muss auch immer ein Wirkendes beharren; soll aber Alles immer entstehen und vergehen, so muss ein Anderes bestehen, was bald so, bald anders wirksam ist.[1070])

[1069]) Das Chaos und die Nacht fasst nämlich A. nur als ein Sein dem Vermögen nach auf; ist aber das Wirkliche früher, so ist die wirkliche Welt, wie sie besteht, mag sie Perioden der Veränderung haben oder nicht, immer gewesen, und es ist ihr niemals ein Chaos voraus gegangen; dies ist der Sinn der Stelle. Allein es ist durchaus willkürlich, das Chaos blos als Vermögen zu nehmen; es war ein Wirkliches, nur nicht geordnet; auch hat A. kurz vorher selbst bemerkt, dass dasselbe Ding in einer Hinsicht Vermögen, in der anderen Wirklichkeit sein könne. Der Kern des Aristotelischen Beweises für das Dasein Gottes ist sonach der Satz, dass die Bewegung und das Entstehen und Vergehen eine Ursache haben müsse. Es ist also der bekannte spätere kosmologische Beweis, der davon ausgeht, dass Etwas ist, und dass dies ohne eine Ursache nicht möglich ist. Nun könnte allerdings auch die Reihe der Ursachen ohne Ende fortgehen; allein dies hält A. an sich für unmöglich; anderntheils umgeht er diesen Einwand damit, dass er für die Bewegung an sich eine Ursache fordert; diese ist nicht anzugeben, also ist die Bewegung als Begriff ewig, und damit die endlose Reihe umgangen; vielmehr ist dann Gott die Ursache dieser begrifflichen, immer seienden Bewegung.

[1070]) Die Bewegungen sind in der Natur nicht immer gleichmässig; deshalb sondert A. die bewegenden Ursachen (die das Nächste sind, was von Gott ausgegangen ist) in den Fixsternhimmel, welcher immer eine gleichmässige Wirksamkeit ausübt, und von dem deshalb, wenn er allein wäre, kein Wechsel im Entstehen und Vergehen herkommen könnte, und in die Sphären der Planeten, welche sich in schiefen Bahnen, also ungleichmässig bewegen, und welche deshalb der Grund für den Wechsel der Dinge auf der Erde sind. Die Sphären der Planeten, wozu A. auch die Sonne rechnet, wirken einerseits gegen sich selbst, sofern sie sich in schiefen Bahnen bewegen, andererseits

Dieses Wirkende muss also in einer Weise gegen sich wirken, in anderer Weise in Beziehung auf Anderes; also entweder gegen ein Anderes oder gegen ein Erstes, und zwar deshalb, weil dieses Erste zugleich für sich selbst und für das Andere die Ursache ist. Mithin ist das Erste das Bessere; denn es ist die Ursache des sich immer gleich Bleibenden; ein Anderes ist aber die Ursache des sich Verändernden, und dass Alles immer im Anderswerden begriffen ist, bewirken offenbar beide. So verhalten sich also auch die Bewegungen, und was bedarf es da der Aufsuchung anderer Anfänge?

Siebentes Kapitel.

Da also in dieser Weise die Sache sich verhalten kann, und da, wenn es sich nicht so verhielte, die Welt aus der Nacht und aus Allem zugleich und aus dem Nichtseienden entstanden sein müsste, welche Schwierigkeiten aber nach dieser Annahme sich lösen, besteht auch Etwas, was immer ohne Aufhören sich bewegt, und zwar im Kreise. Dies ergiebt sich nicht blos aus Gründen, sondern auch aus Thatsachen.[1071]) Deshalb ist der erste

---

gegen Anderes, sofern sie auf der Erde den Wechsel verursachen. So ist diese Stelle zu verstehen. Indem sie den Naturerscheinungen näher tritt und die Wahrheit ihrer metaphysischen, durch reines Denken festgestellten Regeln daran erproben will, ergeben sich sofort so viele Ungereimtheiten schon für die Erscheinungen am Himmel, dass diese metaphysischen Begriffe als ein wahrer Hemmschuh für die Naturerkenntniss während des Mittelalters wirkten. Erst als man sie bei Seite warf, begann die Naturwissenschaft.

[1071]) Aus Thatsachen, d. h. aus der Beobachtung des Himmels, welcher einen steten gleichmässigen Umlauf der Fixsterne um die Erde zeigt; dieser Fixsternhimmel ist also für A. das ewig Bewegte und Bewegende. Das von ihm Bewegte ist nach A. die Erde.

Himmel ewig, und es besteht Etwas, was er bewegt, und da das zugleich Bewegte und Bewegende in der Mitte steht, so besteht auch Etwas, was bewegt, ohne bewegt zu werden, was ewig ist, und ein Selbstständiges und Wirkliches ist.[1072]) Es bewegt aber also.[1073]) Das Be-

---

1072) Dies ist der Kern des Beweises für das Dasein Gottes. Das Bewegte muss als Ursache ein Bewegendes haben; das ewig Bewegte, d. h. der Fixsternhimmel, muss deshalb ein ihn ewig Bewegendes haben; dass dieses selbst unbeweglich sein müsse, folgt hieraus noch nicht und wird von A. erst später näher begründet.

1073) Hier erklärt A., wie Gott trotz seiner Unbeweglichkeit Anderes in Bewegung setzen kann. Gott ist das Begehrte und Geliebte; ein solches ist nicht bewegt und bewegt doch den es wahrnehmenden und begehrenden Menschen. So geschieht es auch mit dem ewigen Fixsternhimmel; seine Bewegung kommt von seinem Denken und Verlangen nach Gott, als dem Schönsten und Besten. — Wir sehen A. hier ganz in die Fusstapfen seines Lehrers Plato treten. Wenn er auch nicht ganz so wie dieser seiner dichterischen Phantasie sich da überlässt, wo der feste Anhalt des Wahrgenommenen und die daraus gezogenen Gesetze nicht weiter führen und den Dienst versagen, so fordern doch die durch Erziehung und das Leben in seinem Volke aufgenommenen religiösen Vorstellungen und das Bedürfniss nach einem Erhabenen auch bei A. ihre Befriedigung, und er trägt kein Bedenken, diesem Verlangen durch den Schein einer philosophischen Deduktion Gottes nachzukommen. Seine Deduktion ist für das strenge Denken so schwach, dass es sich nicht der Mühe verlohnt, ihre Schwächen ausführlich darzulegen. Der Beweis des A. führt höchstens auf eine erste Ursache der Bewegung. Die nähere Beschaffenheit dieser Ursache ist daraus nicht abzuleiten; vielmehr führen die Gesetze der Mechanik dahin, dass der Fixsternhimmel als ein Körperliches nur durch ein anderes Körperliche, was selbst sich bewegt (durch Stoss oder Anziehung oder Abstossung), bewegt werden kann. Allein A. überspringt diese Gesetze kurzweg damit, dass er dem Himmel ein Denken und Wollen beilegt, was nach Gott verlangt und so sich in Bewegung setzt. Wie der Himmel zu diesem Denken und

gehrte und das Gewusste bewegt, ohne bewegt zu werden; beide sind in ihrem Ursprunge ein und dasselbe; denn begehrt wird das, was als schön erscheint, und ursprünglicher Gegenstand des Wollens ist das Schön-Scheinende. Wir begehren es, weil es schön scheint, aber es scheint nicht schön, weil wir es begehren. Der Anfang hierbei ist das Denken. Die Vernunft [1074]) wird aber von dem durch das Denken Erfassbaren bewegt; als so erfassbar ist aber an sich nur die eine Reihe, [1075]) und in dieser ist das Selbstständig-Seiende das Erste, und von diesem das Einfache und Wirkliche. Die Eins und das Einfache sind jedoch nicht dasselbe; die Eins bezeichnet ein Maass, das Einfache eine Beschaffenheit. Allein auch das Schöne und an sich selbst zu Wählende befindet sich in dieser Reihe, und das Erste ist immer das Beste oder etwas Aehnliches. Auch das „Weshalb" ist in dem Unbeweglichen enthalten, wie in der Eintheilung der Gegensätze dargelegt worden ist. Denn das „Weshalb" ist in etwas

---

Wollen kommt, weshalb sonst davon nichts zu spüren ist, lässt A. unerörtert; ebenso, weshalb der Sternenhimmel sich dadurch nur zu einer Umdrehung um sich selbst bestimmt hat, obgleich er doch durch eine solche Gott, als seinem geliebten Gegenstande, nicht im geringsten näher kommen kann; denn ist Gott ausserhalb dieses Himmels, so kann der Himmel durch seine Umdrehung ihm nicht näher kommen, und ist Gott innerhalb desselben, so bewirkt auch dann die blosse Umdrehung keine grössere Annäherung, als sie schon besteht. An diesem einen Punkt kann man abnehmen, wie schwach die ganze Beweisführung ist.

1074) Unter dieser Vernunft ist nicht die Vernunft Gottes zu verstehen, sondern die Vernunft im Allgemeinen und die als solche dem Fixsternhimmel innewohnende Vernunft.

1075) Diese Reihe bezieht sich auf die Reihen der Gegensätze, welche A. in seinen logischen Schriften aufstellt; auf der einen Seite stehen die bejahenden Bestimmungen, auf der anderen die Beraubungen und Verneinungen. Gott befindet sich als das Erste Selbständige und Wirkliche und Schöne auf der Seite der bejahenden Bestimmungen.

enthalten, und Eines ist, das Andere ist nicht;[1076] das Weshalb bewegt wie ein Geliebtes; das Bewegte bewegt aber das Uebrige. Wenn nun etwas bewegt wird, so kann es sich auch anders verhalten. Ist also der Kreislauf das Erste, und ist diese Bewegung wirklich, so kann diese Bewegung sich auch dem Orte nach anders verhalten, wenn auch nicht ihrem Sein an sich nach. Giebt es aber etwas Bewegendes, was selbst unbeweglich und wirklich ist, so ist bei diesem ein Andersverhalten unmöglich. Der Umlauf ist nämlich die erste der Veränderungen, und der erste Umlauf ist die Kreisbewegung, und diese wird von dem ersten Bewegenden bewegt; deshalb ist dieses nothwendig seiend, und insofern es dies nothwendig ist, ist dasselbe auch gut, und somit auch Anfang.[1077] Denn das Nothwendige hat mehrfache Bedeutungen; einmal bezeichnet es das durch Gewalt gegen den Naturtrieb Bewirkte; dann das, ohne welches das Gute nicht stattfinden kann; und endlich das, was nicht anders sein kann, sondern schlechthin ist.[1078] Von einem solchen Anfange

---

[1076]) Das „Weshalb“ ist der Zweck; Gott ist auch der Zweck oder das Ziel; das Ziel zerfällt in das vorgestellte und in das durch die Ausführung erreichte und verwirklichte Ziel; das Eine ist, das Andere ist nicht; Gott als das seiende Ziel bewegt den Himmel, der das Ziel als nicht erreicht in sich hat, und deshalb nach demselben als dem Geliebten sich zu bewegen beginnt.

[1077]) Jedes Bewegte kann nach A. sich auch anders verhalten, d. h. ruhen oder anders sich bewegen. Soll von Gott diese Veränderlichkeit oder diese Möglichkeit, nicht zu sein oder anders zu sein, abgehalten werden, so muss er unbeweglich sein. Die Unbeweglichkeit dem Orte nach hat nach A. auch die Unveränderlichkeit in seinem Sein und Eigenschaften zur Folge. Gott ist also unbeweglich und unveränderlich.

[1078]) Gott ist nothwendig in diesem dreifachen Sinne; es kann ihm keine Gewalt geschehen; er ist das Gute (das sittlich Nothwendige) und das, was schlechthin nicht anders sein kann. Dieser Schluss auf die sittliche Güte ist rein sophistisch; aus der Nothwendigkeit in einem Sinne, und diese ist hier allein allenfalls bewiesen, folgt nicht die Nothwendigkeit in einem ganz anderen Sinne.

hängt also der Himmel und die Natur ab; sein Leben ist ein so herrliches, wie es uns nur kurze Zeit zu Theil wird; aber dieses Wesen befindet sich immer so; für uns ist dies unmöglich, aber nicht für dieses Wesen, für welches auch die Lust Wirklichkeit ist. Deshalb ist auch für uns das Wachen und das Wahrnehmen und das Denken das Angenehmste; Hoffnungen und Erinnerungen aber nur mittelbar durch jenes.[1079]) Das Denken an sich kommt dem an sich Besten zu, und der höchste Grad des Denkens kommt dem im höchsten Grade Besten zu. Die Vernunft denkt sich selbst[1080]) durch Erfassung des Denkbaren; durch Erfassen und Denken wird sie eine den-

---

[1079]) Die Lust ist bei Gott stete Wirklichkeit, während sie bei uns nur ein zeitweise gesteigerter Zustand ist. Die Lust ist nach A. Wirklichkeit = Wirksamkeit, und da das Wachen, die Sinneswahrnehmung und das Denken auch Wirksamkeiten sind, so enthalten sie auch für uns die Lust. Die Hoffnung und Erinnerung auf kommende und an vergangene Lust ist deshalb mittelbar selbst Lust; es sind dies Sätze, die A. in seiner Ethik näher begründet.

[1080]) Auch hier ist unter Vernunft nicht die Gottes, sondern die Vernunft überhaupt zu verstehen. Ihre Natur als solche wird dargelegt und dann erst der Schluss auf die Vernunft Gottes gemacht. Diese Stelle zeigt, wie viel Hegel aus Aristoteles geschöpft hat. Uebrigens ist diese Darstellung viel zu kurz und fragmentarisch, um Gegenstand einer eingehenden Kritik zu sein. A. verwechselt dieses Denken als Thätigkeit mit dem Inhalte des Denkens. Die Vernunft wird allerdings erst durch Denken wirklich; insofern denkt sie selbst und ist sich auch ihres Denkens bewusst; allein der Inhalt ihres Denkens ist deshalb nicht sie selbst, sondern der Inhalt des durch Wahrnehmung ihr gebotenen Seienden. Hätte das Denken nur sich selbst zum Gegenstande, so wäre es ein ewig beharrender, unveränderlicher, einfacher Gedanke seiner selbst, welcher der lebendigen Natur des Denkens geradezu widerspräche. Deshalb erhält dieser Aristotelische Satz erst bei Hegel seine volle Wahrheit, indem Hegel die rein logischen Kategorien, insbesondere die blossen Beziehungsformen mit dem wesentlichen Inhalt des Seienden und der Welt identifizirte.

kende, so dass die Vernunft und das Gedachte dasselbe ist; denn Vernunft ist das, was das Denkbare und das Seiende erfassen kann; sie ist wirklich, indem sie dies inne hat. Was also die Vernunft Göttliches zu besitzen scheint, hat jenes Wesen in noch höherem Maasse, und das schauende Denken ist das angenehmste und beste. Wenn nun die Gottheit sich immer so glücklich verhält, wie wir nur zu Zeiten, so ist dies wunderbar, und noch wunderbarer, wenn es bei der Gottheit in höherem Maasse stattfindet. So verhält es sich aber wirklich. Auch das Leben ist in ihr; denn die Wirklichkeit der Vernunft ist Leben, und die Gottheit ist die Wirklichkeit; diese Wirklichkeit an sich der Gottheit ist ihr bestes und ewiges Leben. Wir sagen von der Gottheit, sie sei das ewige und beste Lebendige, so dass Leben, ununterbrochene und ewige Fortdauer der Gottheit zukommt. So ist die Gottheit.[1081]) Dagegen haben Diejenigen Unrecht, welche wie die Pythagoräer und Speusipp annehmen, dass das Schönste und Beste nicht im Anfang gewesen sei, weil auch bei den Pflanzen und Thieren die Anfänge zwar Ursachen seien, aber das Schöne und Vollendete sich erst daraus entwickele. Allein der Same kommt von Anderen, die schon vollendet sind, und das Erste ist nicht der Same, sondern das Vollendete; wie man auch den Menschen früher als den Samen setzen muss, wenn auch nicht den aus dem Samen Entstandenen, sondern den, aus dem der Same entsteht.[1082])

[1081]) Hier am Schluss der Gotteslehre des A. wird der Leser die Bemerkung zu Erl. 1073 bestätigt finden. Der sonst so nüchterne und in den hohlsten Beziehungsformen herumspürende A. ist hier auf einmal zum Dichter geworden; die Grundlage seiner Schilderung sind nicht mehr die Fundamentalsätze der Wahrheit, sondern die Wünsche des Herzens und das Bedürfniss nach einer erhabenen Autorität (B. XI. 51).

[1082]) Diese hier den Pythagoräern und dem Speusipp beigelegte Ansicht stimmt mit der sonst von ihnen bekannten Lehre nicht überein und kann nur mühsam ihrer Zahlenlehre eingefügt werden. An sich ist diese Ansicht dieselbe, welche auch die moderne Naturwissenschaft festhält; auch diese lässt die organische Welt allmählich aus der

Es erhellt also aus dieser Darlegung, dass es ein ewiges, unbewegliches und getrennt von dem Sinnlichen bestehendes Wesen giebt. Auch habe ich bewiesen, dass dieses Wesen keine Grösse haben kann, sondern ohne Theile und untrennbar ist. Es bewegt die unendliche Zeit hindurch;[1083]) aber kein Begrenztes hat ein unbegrenztes Vermögen. Nun müsste aber jede Grösse begrenzt oder unbegrenzt sein; jenes Wesen kann nun, wie bemerkt, keine begrenzte Grösse haben; eine unbegrenzte Grösse aber deshalb nicht, weil es überhaupt keine solche giebt.[1084]) Es ist ferner ohne Leiden und ohne Ver-

---

unorganischen hervorgehen und stellt dafür in den Entdeckungen der Geologie, der vorweltlichen Fauna und Flora so wie in den Beobachtungen Darwin's und seiner Anhänger sehr überzeugende Thatsachen auf. Was hier A. dagegen sagt, ist unglaublich schwach. Dieser Wechsel zwischen Same und Mensch gilt nur für die bereits bestehende Gattung und ihre Erhaltung, aber erledigt nicht im Mindesten die Frage, woher der erste Mensch gekommen ist. Die Wissenschaft braucht deshalb nicht den Samen als das Frühere zu behaupten; dieser Same setzt allerdings schon den Menschen und die beiden Geschlechter voraus; allein damit ist nicht ausgeschlossen, dass die höheren Organismen sich allmählich aus niederen vermittelst des Kampfes um das Dasein und des Prinzips der Vererbung gebildet haben. Auch hier zeigt sich das Hohle und Leere solcher metaphysischen Gründe gegenüber den sorgsamen, unmittelbar auf Beobachtungen fussenden Folgerungen der Naturforscher.

[1083]) Nämlich den Fixsternhimmel. Auch der hier folgende Beweis für die Grössenlosigkeit Gottes ist voll Blössen. Aus der begrenzten Grösse folgt nicht, dass die dieser Grösse innewohnende bewegende Kraft ebenfalls eine dem Maasse oder Zeit nach begrenzte sein müsse. Allein solche Unterschiebung des einen Begriffes für einen anderen ist der Metaphysik ein Leichtes und macht ihr keine Bedenken.

[1084]) Den Beweis dafür hat A. in Buch 11, Kap. 10 versucht, wo er geprüft worden ist. Auch Buch 3, Kap. 5 der „Physik“ behandelt er diese Frage, und auch Buch 1, Kap. 5 „Ueber den Himmel“.

änderung; denn alle anderen Bewegungen sind erst später als die örtliche. Hieraus ergiebt sich, dass die Gottheit in dieser Weise sich verhält.

Achtes Kapitel.

Ob nun blos ein solches Wesen oder mehrere und wie viele anzunehmen, darf nicht unerörtert bleiben; vielmehr muss auch der Aussprüche Anderer gedacht werden, welche über die Anzahl dieser Wesen nichts Klares gesagt haben. Die Ideenlehre hat hierüber keine eigene Untersuchung; die Zahlen werden in ihr als Ideen behauptet, aber bald werden diese in unendlicher Menge angenommen, bald bis zu der Zehn beschränkt, und in Bezug auf den Grund, weshalb sie eine solche Anzahl annehmen, wird kein genügender Beweis beigebracht. Ich selbst habe hier von den oben festgestellten Unterlagen auszugehen. Der Anfang und das erste der Wesen ist unbeweglich, sowohl an sich als beziehungsweise; aber es bewegt die erste, ewige und eine Bewegung.[1085]) Wenn nun das Bewegte von etwas bewegt werden muss, und das erste Bewegende an sich unbeweglich sein muss, und wenn die ewige Bewegung von etwas Ewigem bewegt werden muss, und diese eine Bewegung von Einem ausgehen muss, so sehen wir doch neben der einfachen[1086]) Umdrehung des Ganzen, welche das erste und unbewegliche Wesen bewirkt, noch andere ewige Umläufe der Planeten (denn ewig und ohne Stillstand ist der im Kreis bewegte Körper, wie in der „Physik“[1087]) bewiesen worden ist), und es muss deshalb auch jeder von diesen Umläufen von einem an sich unbeweglichen und ewigen Wesen bewegt

---

[1085]) Nämlich den Umschwung des Fixsternhimmels.

[1086]) Einfach (ἁπλῆ) nennt A. die gerade und die Kreisbewegung; die anderen Bewegungen sind nach ihm aus diesen beiden einfachen gemischt.

[1087]) Die Stelle ist Buch 8, Kap. 8, 9 der „Physik“; auch Buch 1, Kap. 2 und Buch 2, Kap. 3 „Vom Himmel“.

werden. Denn die Natur der Gestirne ist ein ewiges selbstständiges Sein, und das Bewegende muss vor dem Bewegenden sein, und das, was vor einem Selbstständig-Seienden ist, muss selbst ein solches sein. Es muss also aus dem eben erwähnten Grunde ebenso viele selbstständige Wesen geben, die von Natur ewig, an sich unbeweglich und ohne Grösse sind. Es ist also klar, dass es dergleichen Wesen giebt, und zwar ein erstes und zweites nach der Reihenfolge der Umläufe der Gestirne.[1088]) Die Anzahl dieser Umläufe muss aber durch die eigenthümlichste Philosophie der mathematischen Wissenschaften ermittelt werden,[1089]) nämlich durch die Gestirnkunde, welche sich zwar mit sinnlichen, aber doch ewigen Dingen beschäftigt, während die anderen Zweige der Mathematik, wie die Zahlenlehre und Geometrie, sich gar nicht mit selbstständigen Dingen beschäftigen. Dass nun der Umläufe der Gestirne mehrere sind, ist auch Dem klar, der sich nur etwas damit beschäftigt hat; denn jeder Planet hat mehr als eine Bewegung. Wie viele aber dergleichen bestehen, will ich nach den Angaben einiger Mathematiker der Uebersicht wegen angeben, um einen vernünftigen Grund für ihre Anzahl zu gewinnen; ich werde dabei sowohl die Forscher selbst als Die, welche

---

[1088]) Hiernach nimmt A. ausser dem Gott, der den Fixsternhimmel bewegt, noch mehrere Götter für die Bewegungen der übrigen Gestirne an. Wie diese Götter sich zu jenen ersten verhalten, ob namentlich eine Art Unterordnung stattfindet, darüber lässt sich A. nicht aus. Er fühlte, dass er damit zu sehr in das Gebiet der Phantasie gerathen würde, und dass jede nähere Bestimmung hier leicht dem prüfenden Verstande Blössen bieten möchte.

[1089]) Der Begriff der „eigenthümlichsten" (*οἰκειοτάτην*) Philosophie ist zweifelhaft; A. rechnet die Mathematik überhaupt zur Philosophie, nur nicht zur ersten Philosophie; mit diesem Beiwort soll also wohl der vornehmste Theil der Mathematik bezeichnet werden, der Theil, der seinem Wesen nach am meisten Wissenschaft ist, und wenn A. die Sternkunde für diesen Theil ansieht, so stützt er dies darauf, dass die Sternkunde allein von den mathematischen Wissenschaften sich mit selbstständigen Dingen beschäftigt.

es von Forschern vernommen haben, zu Rathe ziehen, und wenn diese andere Ansichten als die hier vorgetragenen aufstellen, werde ich beide beherzigen, aber nur den zuverlässigeren Glauben schenken.[1090]) Eudoxos setzte

---

1090) Zum Verständniss des Nachfolgenden ist vorauszuschicken, dass nach der zu A.'s Zeit herrschenden Auffassung die Welt als eine genaue und vollendete Kugel galt, weil einmal die Kugel als die vollendeteste Gestalt angesehen wurde, und weil nur so die Bewegung der Welt, ohne dass es eines leeren Raumes bedurfte, möglich war. Die Grenze der Welt ist der Fixsternhimmel, welcher Alles umschliesst, was in Raum und Zeit ist; seine Bewegung ist die gleichmässig ununterbrochene Kreisbewegung; A. denkt ihn sich als Hohlkugel (σφαιρα), an der eine Unzahl von Himmelskörpern befestigt ist. Innerhalb dieses Himmels befinden sich andere Hohlkugeln; an solchen einzelnen sind die damals allein bekannten fünf Planeten, Merkur, Venus, Mars, Jupiter und Saturn, ferner die Sonne und der Mond befestigt; in der Mitte des Himmels und dieser Hohlkugeln befindet sich die Erde ruhend und ohne Bewegung.

Diese Hohlkugeln, an deren einzelnen die Planeten befestigt waren, galten als fest und krystallartig. Bei der unregelmässigen und oft rückläufigen Bewegung der Planeten konnte man aber deren Erscheinungen nicht aus der Umdrehung einer Hohlkugel ableiten, und Eudoxus, der in Aegypten gewesen war und zu Plato's Zeit lebte, gab deshalb jedem Planeten und ebenso der Sonne und dem Monde mehrere Hohlkugeln, die in einander geschachtelt waren und sich so verschieden drehten, dass dadurch das daran befestigte Gestirn für den Erdbewohner eine unregelmässige, den Erscheinungen entsprechende Bewegung erhielt. Wie dies möglich, wenn der Planet nur an einer dieser Hohlkugeln befestigt war, erklärt A. nicht weiter; um diese Schwierigkeit zu beseitigen, erfand später Ptolemäus 400 Jahre nach A. die Epicyklen. Eudoxus glaubte zur Erklärung der Erscheinungen mit vier Hohlkugeln für jeden Planeten auszukommen; bei der Sonne und dem Mond nahm er nur drei an, da deren Bewegung regelmässiger ist. Kallipos, Schüler des Eudoxos und Zeitgenosse des A., vervollständigte diese

den Umlauf der Sonne und des Mondes in drei Hohlkugeln; die erste davon sollte die der Fixsterne sein; die andere sollte sich nach der Richtung eines durch die Mitte des Thierkreises gehenden Kreises bewegen, und die dritte nach der Richtung eines die Breite des Thierkreises schräg durchschneidenden Kreises;[1091]) doch sollte dieser Durchschnitt für den Kreis der Mondbewegung schräger sein als für den der Sonnenbewegung.[1092]) Die Planeten sollten sich dagegen jeder in vier Hohlkugeln bewegen, von denen die beiden ersten mit jenen übereinstimmen (denn die Hohlkugel der Fixsterne solle alle

---

Hypothese durch Vermehrung der Hohlkugeln, um damit die beobachteten Bewegungen der Planeten noch genauer darzustellen. — Kallipos begab sich deshalb nach Athen zu A. und nahm in Uebereinstimmung mit ihm diese Verbesserungen vor; indess hielt A. noch weitere Hohlkugeln für jeden Planeten nöthig, um die Einwirkung des sich sehr schnell drehenden Fixsternhimmels auf die Hohlkugeln der Planeten zu mildern und zu mässigen. A. nennt diese Hohlkugeln zurückführende (*ἀνελιττουσας σφαιρας*). Auch hier bleibt die schwierige Frage, wie diese für sich bestehenden mehreren Hohlkugeln trotz ihrer eigenthümlichen Bewegung den Gang des Planeten verändern können, wenn dieser nur an einer dieser krystallenen Hohlkugeln befestigt ist, unerklärt; denn die Bewegung dieser letzten Hohlkugel als solcher soll dadurch nicht verändert werden. — Solche Hohlkugeln hielt man für unentbehrlich, weil man ein freies Schweben der Planeten und anderen Gestirne ohne solche Befestigung für unmöglich hielt und sich nicht vorstellen konnte.

Hiernach wird der folgende Text leicht zu verstehen sein.

1091) Von diesen beiden letzten Hohlkugeln sollte die eine die Bewegung aller Planeten innerhalb des Thierkreises erklären, der mit dem Aequator des Fixsternhimmels nicht zusammenfällt; die andere die besonderen Abweichungen der einzelnen Planeten in der Breite ihrer Bahn.

1092) Die Mondbahn hat nämlich eine Abweichung in der Breite von der Ekliptik, die bis zu acht Grad steigt, während die Sonne gar keine solche Abweichung hat.

anderen mit sich herumführen, und ebenso solle die nächste innerhalb ihrer, welche durch die Mitte des Thierkreises gehe, ebenfalls allen übrigen gemeinsam sein); die Pole an der dritten Hohlkugel befänden sich für jeden Planeten in der Mittellinie des Thierkreises,[1093]) und der Umlauf der vierten Hohlkugel geschieht in einem gegen jene Mittellinie schiefen Kreise; die Pole der dritten Hohlkugel seien für jeden der übrigen Planeten besondere, für Venus und Merkur aber dieselben. Kallipos nahm die Lage der Hohlkugeln, d. h. die Ordnung ihrer Abstände, ebenso an wie Eudoxos; auch nahm er die Anzahl dieser Hohlkugeln für Jupiter und Saturn ebenso gross an; aber bei der Sonne und dem Mond meinte er, dass noch zwei Hohlkugeln zugesetzt werden müssten, wenn man die Erscheinungen erklären wolle, und den übrigen Planeten müsse noch eine zugesetzt werden.[1094])

Es ist indess nothwendig,[1095]) wenn diese Zusammenstellung den Erscheinungen entsprechen soll, noch anzunehmen, dass auf jeden Planeten eine um Eins geringere Anzahl[1096]) von anderen Hohlkugeln komme, welche die unterste Hohlkugel jedes Planeten umzuwenden und auf

---

[1093]) Nämlich in der senkrecht auf der Ebene des Thierkreises stehenden Mittellinie; es sind die Pole der Ekliptik.

[1094]) Dieses geschah jedenfalls, weil Kallipos noch genauere Beobachtungen benutzen konnte, also jene Hohlkugeln des Eudoxos noch nicht für alle Unregelmässigkeiten der Planetenbewegungen zureichten; namentlich werden sie die verschiedene Schnelligkeit in der rechtläufigen und rückläufigen Bewegung der Planeten haben erklären sollen.

[1095]) Hier beginnt A., seine eigene Ansicht vorzutragen.

[1096]) An sich bedarf jede Hohlkugel jedes Planeten einer solchen schützenden, zurückführenden und die Einwirkungen der oberen Hohlkugeln neutralisirenden Hohlkugel; nur für die eine Hohlkugel, welche die gemeinsame Bewegung der Planeten nach Osten darstellt, ist dies nicht nothwendig, weil hier die Bewegung bei allen Planeten gleichartig ist, also keine die andere stören kann. Deshalb nimmt A. die Zahl dieser zurückführenden Hohlkugeln nur um eine geringer als die Zahl derer an, die die Bewegung an sich herbeiführen.

den richtigen Stand zurückzuführen haben; nur so ist es möglich, dass der Umlauf der Planeten alle Erscheinungen darstellt. Da nun der Hohlkugeln, durch welche die Umläufe geschehen, einestheils 8, anderntheils 25 sind, und von diesen nur diejenigen keiner Zurückführung bedürfen, in denen das zu unterst Gestellte sich bewegt, so werden in Bezug auf die beiden ersten Planeten 6, und in Bezug auf die vier folgenden 16 Hohlkugeln der Zurückführung zusammen vorhanden sein, und so steigt die Zahl der sämmtlichen Hohlkugeln, welche den Umlauf bewirken oder zurückführen, auf 55. Wenn man aber bei dem Monde und der Sonne die vorhin erwähnten Bewegungen nicht hinzusetzt, so wird die Anzahl sämmtlicher Hohlkugeln 49 sein.[1097] Ist nun dies die Anzahl der Hohlkugeln, so ist auch mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass ebenso viel Anfänge und unbewegliche und sinnliche Wesen bestehen.[1098] Etwas Sichereres hierüber zu bestimmen, überlasse ich Denen, die in diesem Fache festere Kenntnisse besitzen.[1099]

Da es nun nicht möglich ist, dass eine Bewegung besteht, die nicht mit der Bewegung eines Gestirnes zusammenpasst, und da man annehmen muss, dass jede Natur und jedes Ding, was leidlos ist, an sich sein bestes Ziel erreicht hat, so kann es neben diesen keine weiteren Naturen geben, und jene Wesen sind in dieser Anzahl vorhanden. Denn gäbe es noch mehrere, so müssten sie

---

1097) Diese Berechnung hat den Auslegern viel Noth gemacht; indess hat deren nähere Untersuchung kein philosophisches Interesse und kann daher übergangen werden.

1098) Die Ausleger des A. haben daraus eine Art Untergötter gemacht, und zwar mit Recht, obgleich A. sich darüber nicht erklärt. Diese Vielheit von Göttern hat bei den Späteren grossen Anstoss erregt. Schon Plotin tadelt deshalb A. und zeigt, dass diese Vielheit ohne Stoff nicht möglich sei, während doch diese Götter nach A. reine stofflose Form sein sollen.

1099) Diese Unsicherheit soll nicht den Göttern, sondern nur ihrer Anzahl gelten; da A. wohl selbst fühlen mochte, dass seine Hypothese mit den zurückführenden Hohlkugeln manchen Bedenken unterliege.

bewegen, da sie selbst Ziele der Bewegung sind;[1100]) aber dass noch andere ausser den genannten Bewegungen bestehen, ist unmöglich. Dass dem so ist, kann man aus dem in Bewegung Befindlichen abnehmen. Ist nämlich jedes Bewegende nur um des Bewegten willen da, und muss jede Bewegung an einem Bewegten stattfinden, so ist keine Bewegung um ihrer selbst oder einer anderen Bewegung willen, sondern um der Gestirne willen da. Wäre die eine Bewegung nur für eine andere da, so müsste auch diese wieder für eine andere da sein, und da dies nicht in das Endlose fortgehen kann, so geht der Endzweck jeder Bewegung auf einen der bewegten göttlichen Körper am Himmel.

Auch ist klar, dass es nur einen Himmel giebt; denn gäbe es mehrere Himmel, so wie es mehrere Menschen giebt, so müsste der Anfangsgrund von jedem der Art nach einer, der Zahl nach aber viele sein. Nun hat aber alles der Zahl nach Viele Stoff an sich; denn der Begriff von Vielen ist nur einer, z. B. der Begriff des Menschen; aber Sokrates ist ein Einzelner. Das erste

---

1100) Die Bewegungen gehen so vor sich, dass die Hohlkugeln, von Liebe zu ihrer Gottheit erfüllt, sie als ihr Ziel auffassen und sich zu bewegen beginnen, um dieses Ziel zu erreichen. Man sehe Erl. 1073. Die hier von A. gegebene Beweisführung ist charakteristisch für seine Methode und Philosophie. Auch hier wird durch reines Denken ein Naturgesetz festgestellt, und zwar durch eine von jenen selbstverständlichen Wahrheiten, die auch später bei Descartes und Spinoza noch ihre Rolle spielen. Eine solche ist hier der als Prämisse dienende Satz: Jedes Ding, was leidlos ist, hat sein Ziel erreicht oder ist vollendet. Genauer betrachtet, ist dieser Satz eine Tautologie; da leidlos und vollendet beides identische Beziehungsformen sind, wo keine für sich erkannt, sondern nur aus der anderen abgeleitet wird. — In dieser Weise lassen sich alle diese angeblich a priori oder durch reines Denken gefundenen Naturgesetze auf Tautologien und Verwandlungen des Seienden in Beziehungsformen zurückführen. Dies gilt insbesondere auch für die unmittelbar hier folgende Ausführung. (Die Nummern 1101 bis 1110 sind übersprungen.)

14*

wesentliche Was hat aber keinen Stoff an sich, denn es ist nur Wirklichkeit. Deshalb ist das erste Bewegende, was selbst unbeweglich ist, nur Eines, sowohl dem Begriff als der Zahl nach, und folglich ist auch das immer und ununterbrochen Bewegte nur Eines; folglich giebt es nur einen Himmel.[1111]) Von den Vorfahren und Allerältesten ist den Späteren in Gestalt der Sage hinterlassen worden, dass die Gestirne Götter seien, und dass das Göttliche die ganze Natur umfasse. Das Uebrige ist sagenhaft damit verbunden worden, um des Glaubens der Menge und um der Gesetze und des Nutzens willen; deshalb werden die Götter menschenähnlich und nach Art lebender Geschöpfe geschildert, und hieran hat man noch Verwandtes und anderes daraus Folgende geknüpft.[1112])

1111) A. meint: Wenn es mehrere Welten gäbe, müssten auch mehrere Wesen bestehen, welche die Ursache (Anfang) ihrer Bewegung wären. Eine Mehrheit solcher Wesen ist aber bei ihrer Gleichartigkeit nur dann möglich, wenn ihnen Stoff beigemischt ist; denn nur der Stoff ist es, welcher das dem Begriff nach Eine in eine Vielheit Gleicher auflösen kann. Man sehe Buch 7, Kap. 8 und Buch 10, Kap. 9. (An anderer Stelle wird der Raum für das *Principium individuatonis* gesetzt; es ist dieser Unterschied hier indess unerheblich.) Allein das erste Bewegende kann nicht mit Stoff verbunden sein; es ist reine Form, reine Wirklichkeit, und deshalb kann es nur einen ersten Beweger, und folglich auch nur ein erstes Bewegtes oder nur einen Fixsternhimmel geben.

Diese Verdeutlichung des Sinnes wird zugleich die Schwäche dieses Beweises dargelegt haben. Ein ähnlicher Beweis ist Buch 1, Kap. 8 u. 9 „Ueber den Himmel" enthalten.

Bei den Worten: „Sokrates ist ein Einzelner" denke man hinzu: „unter Vielen"; er ist der mit Stoff vermischte Begriff des Menschen, und deshalb nur ein Einzelner, ein Individuum.

1112) Hier zeigen sich schon die Anfänge einer rationalistischen Auffassung der Volksreligionen, welche später von Spinoza und Kant weiter gebildet worden und bei Letzterem zu dem Gegensatz der natürlichen und geoffenbarten Religion geführt hat (B. XXI. 51).

Trennt man dies ab, und behält man nur das Erste, wonach sie die ersten Dinge für Götter hielten, so kann man sagen, dass sie göttlich gesprochen haben, und da jede Kunst und Philosophie wahrscheinlich mehr als einmal, so weit es möglich war, entdeckt und dann wieder verloren worden ist, so möchten wohl jene Aussprüche Ueberbleibsel solcher Weisheit sein, die sich bis auf die Gegenwart erhalten haben.[1113]) Nur soweit ist uns der väterliche Glaube und die Ueberlieferung der ältesten Vorfahren verständlich.

Neuntes Kapitel.

Hinsichtlich der göttlichen Vernunft erheben sich indess einige Schwierigkeiten; sie scheint das Göttlichste unter dem Erscheinenden zu sein, aber wie sie sich verhalte, ist nicht leicht einzusehen. Wenn sie nichts denkt, sondern sich so wie ein Schlafender verhält, was wäre da an ihr ehrwürdig? wenn sie dagegen denkt, aber dies von etwas Anderem beherrscht wird, so würde ihr Sein nicht das Denken, sondern nur ein Vermögen sein, und sie wäre nicht das beste Seiende; denn nur das Denken macht ihre Ehrwürdigkeit aus.[1114]) Mag nun die Vernunft oder

---

1113) Es ist eine oft wiederkehrende Ansicht des A., dass jede menschliche Kunst und Wissenschaft mehrmals entdeckt, entwickelt und wieder verloren worden; denn die menschlichen Dinge bewegen sich nach A. im endlosen Kreislaufe.

1114) A. unterscheidet Vernunft (*νοος*) und Denken (*νοειν*); jene ist die Kraft, dieses ihre Aeusserung oder Wirklichkeit. Deshalb ist die Vernunft in Ruhe, d. h. ohne Denken, gleich dem Schlafenden. Die menschliche Vernunft zerfällt nach A. in leidende und thätige Vernunft; jene denkt auch, aber wird von dieser geleitet und gleichsam beherrscht; jene ist, in realistischer Ausdrucksweise, das Denken im Dienst der Gefühle der Lust, diese das freie Denken, zu denen auch das durch sittliche Gefühle bestimmte Denken von A. gerechnet wird. Diese Theilung der Vernunft will A. von Gott abhalten.

das Denken das göttliche Sein ausmachen, so fragt sich: was denkt es? Entweder muss es sich selbst oder etwas Anderes denken, und im letzteren Falle entweder immer dasselbe oder Verschiedenes. Ist es nun einerlei, ob man das Schöne denkt, oder was sich gerade trifft? Oder wäre es nicht verkehrt, wenn andere Dinge von jenem Wesen gedacht würden? Hieraus erhellt, dass es nur das Göttlichste und Ehrwürdigste denkt und darin nicht wechselt; denn dieser Wechsel könnte nur in das Schlechtere gehen und wäre schon eine Bewegung.[1115]) Wäre nun die gött-

---

[1115]) Dies klingt Alles sehr erhaben und erfüllt mit Ehrfurcht; allein es liegt ihm die Verwechslung von Sein und Wissen unter, und es kann deshalb nicht als richtig gelten. Schlecht sein ist etwas Anderes, als das Schlechte nur denken. Es kommt die zweite Verwechslung hinzu, die von Plato herstammt, dass man das Denken mit dem Wollen identifizirt. Das Schlechte wollen ist schon eine Art des Schlecht-seins; denn Wollen, Begehren ist ein seiender Zustand der Seele und kein Wissen (B. I. 7). Indem A. das Denken des Schlechten schon als ein Wollen oder Neigen zum Schlechten nimmt, scheint es ihm schon verwerflich. Deshalb passt auch das spätere Beispiel: das Schlechte sehen, an sich nicht; allein A. versteht unter Sehen hier schon ein Aufsuchen desselben oder einen Genuss bei dessen Anblick; also ein Sein, nicht blos ein Wissen. Deshalb verlangt A. auch ein Fliehen (φευγειν) des Sehens, d. h. ein Bekämpfen der Begierde. Ist aber das Denken von allem Sein unterschieden, so ist auch das Denken des Schlechten noch kein Schlechtes; vielmehr ist es ein Wissen wie jedes andere, und das Wissen ist insofern gerade dadurch erst vollendet, dass es alles Seiende, auch das Schlechteste und Geringste umfasst. Das göttliche Wissen wäre ein mangelhaftes, wenn es nicht auch wüsste, was schlecht ist; wie sollte Gott über die Bösen sonst richten können? Zu Diesem tritt der tiefere Grund, dass das Schlechte und Böse nur auf den Gefühlen des Menschen beruht und nicht den Dingen selbst anhaftet; fällt der Mensch hinweg, so fällt auch das Böse und Schlechte, ohne dass die Dinge selbst verschwinden; eine Ansicht, die schon bei Spinoza hervortritt.

liche Vernunft nicht wirkliches Denken, sondern nur Vermögen, so würde jedenfalls das fortwährende Denken ihr ermüdend werden;[1116] ferner wäre dann nicht die Vernunft, sondern das Gedachte das Ehrwürdigere;[1117] denn Denken und Gedanken hätte dann auch Der, welcher das Schlechteste dächte. Ist aber dies zu fliehen (da ja es auch besser ist, Manches nicht zu sehen als zu sehen), so würde das Denken nicht das Beste sein. Folglich muss das Wesen sich selbst denken, da es das vorzüglichste ist, und sein Denken ist ein Denken seines Denkens, während die Wissenschaft und die Wahrnehmung und die Meinung und die Einsicht immer auf ein Anderes geht, und auf sich selbst nur nebenbei.[1118] — Wenn ferner

---

1116) Dieser Satz ist aus der Erfahrung entlehnt, und zwar aus unvollständigen Induktionen. Allerdings ermüdet der Mensch in Bewegung seiner Glieder, und selbst in dem Denken; allein nur dann, wenn kein Wechsel im Bewegen oder Vorstellen eintritt; an sich ist das Wissen der Seele stets in Bewegung; es wechselt nur zwischen Wahrnehmen, Erinnern und Denken, und das Denken Gottes würde nach der Darstellung des A. mehr *intuitiv*, anschauend, als *discursiv*, oder *activ* sein.

1117) Hier zeigt sich die bei Plato und auch bei A. so oft vorkommende Benutzung der Meinung des Volkes über das Sittliche und Ehrwürdige; sie dient ihnen zur Begründung der höchsten Fragen, als wenn der Inhalt solcher Moral unerschütterlich und unveränderlich, das Wahre an sich selbst, wäre.

1118) Dieses Denken des Denkens ist bekanntlich auch von Hegel übernommen und als das höchste behauptet worden. Auch hier liegen dieser Ansicht nur mangelhafte Beobachtungen der Seelenzustände unter. Jedes Denken hat allerdings auch das Wissen von sich (B. I. 7), allein es bedarf auch gleichzeitig eines Inhaltes; sonst ist es ein blosses Vermögen, was sich nicht äussern kann. Wenn nun Gott sich selbst denkt, so hätte dieses Denken an Gott seinen Inhalt; allein wenn Gott selbst nur das Denken ist, also ein Denken ohne Inhalt, ein leeres Denken ist, so ist auch das Denken dieses Denkens leer, und insofern es ununterbrochen und unverändert in alle Ewigkeit fortdauert, der fürchterlichste Zustand, welcher dem

das Denken und das Gedacht-werden verschieden sind, in Bezug auf welches von beiden kommt dann diesem Wesen das Gute zu? Denn Denken und Gedacht-werden sind doch in ihrem Wesen nicht dasselbe. Sollte indess nicht bei Manchem das Wissen selbst die Hauptsache sein? Offenbar ist bei den ohne Stoff hervorbringenden Künsten das Selbstständige und das wesentliche Was und bei den rein erkennenden Wissenschaften der Begriff und das Denken auch die Sache selbst. Wenn also bei allem Stofffreien das Gedachte und das Denken nicht verschieden, sondern dasselbe sind, so ist auch das Denken mit dem Gedachten eins.[1118 b)]

Denken nur auferlegt werden kann; denn alles Denken des Menschen, nach dem hier überhaupt nur geurtheilt werden kann, verlangt auch einen Inhalt oder Gegenstand. Durch dieses Denken eines Anderen geht auch die Hoheit Gottes nicht verloren; denn gerade durch das Denken wird dieser Inhalt des Anderen zu dem eigenen Inhalt des Denkenden gemacht; gerade dadurch wird der Denkende erst Herr über das Andere. Die Hoheit des Denkens, welche in solcher Ueberwindung der Seinsform des Anderen liegt, wird durch diese dürftige Auffassung des A. vernichtet.

1118 b) Hier sucht A. selbst den in Erl. 1118 ihm gemachten Vorwurf der Leerheit solches Denkens des Denkens zu widerlegen. Indem bei allen stofffreien Gegenständen das Gedachte mit dem Denken identisch sein soll, ist nach A. damit in das Denken als solches ein Inhalt gebracht. Auch hier hat Hegel seine höchsten Sätze aus A. geschöpft; auch bei ihm begegnet man dieser Identität von Gedachtem und Denken; deshalb sind ihm die Kategorien seiner Logik objektive Gedanken. — Auf diese Ansichten ist zu entgegnen, dass allerdings die seienden Dinge durch den beim Wahrnehmen vermittelten Uebergang ihres Inhaltes in das Wissen zu gedachten und zu Gedanken geworden sind, welche, indem sie in das Wissen eintreten, auch ein Denken sind; denn das Denken besteht aus Gedanken. Allein die Frage ist, wie hat das Denken diesen Inhalt gewonnen? und hier zeigt sich, dass es für diesen Inhalt die Wahrnehmung nicht entbehren kann. Das Gedachte zerfällt also immer in

Es bleibt nun noch die Frage, wie es sich verhalte, wenn das Gedachte zusammengesetzt ist; denn dann würde das Denken mit den Theilen des Ganzen wechseln. Allein

---

einen Inhalt und in eine Form; das Denken an sich ist blos eine dieser Formen; es nimmt den Inhalt mittelst des Wahrnehmens aus dem Sein, und indem es ihn in der Wissensform aufnimmt, wird der Inhalt ein Gedachtes, während das Denken nur diese Form und Thätigkeit an sich ist. Deshalb ist es falsch, beide selbst innerhalb des Wissens für identisch zu nehmen; das Denken ist blosse Thätigkeit, die eines Gegenstandes bedarf; in dem Gedanken ist diese Thätigkeit aber mit einem Inhalte erfüllt, und dieser Inhalt ist nicht aus der Thätigkeit, nicht aus der Form gekommen, sondern dem Seienden mittelst der Brücke der Wahrnehmung entlehnt. Nur wenn man Form und Inhalt des Gedankens durcheinanderwirft, kann der Schein einer Identität von Gedanken und Denken entstehen. Hegel hat dies auch gefühlt; deshalb hat er sein Prinzip der dialektischen Entwickelung aufgestellt, vermöge dessen auch der Inhalt des Denkens aus seiner eigenen reinen Thätigkeit und Form erzeugt werden soll. Hegel hat ganz Recht, dass ohne eine solche dialektische Entwickelung das Denken zu keinem Inhalt kommen kann; deshalb steht und fällt sein und des A. Prinzip mit dieser dialektischen Entwickelung. Dass diese aber eine Täuschung, ja nur ein philosophisches Taschenspielerkunststück ist, ist anderwärts dargethan worden (B. I. 83, Ph. d. W. 120, Aesthetik I. 18). Damit fällt auch die Identität von Gedachtem und Denken und von der vermeintlichen Hoheit eines Denkens des Denkens.

Allerdings hat das menschliche Denken in seinen Beziehungsformen und Wissensarten (B. I. 31, 56) einen Inhalt, der nicht dem Seienden entlehnt ist; aber eben deshalb ist dieses Denken der Beziehungsformen nur ein Spiel mit sich selbst, es bleibt dem Seienden fern, während doch das Wissen des Menschen vor Allem auf das Seiende gerichtet ist und dieses sich unterwerfen will. Erst wenn es dessen Inhalt durch die Brücke der Wahrnehmung gewonnen hat, erhalten jene Beziehungsformen eine Bedeutung und dienen der vollen geistigen Besitznahme dieses Inhaltes und seiner Beherrschung; dann durchziehen diese

alles Stofffreie ist untheilbar, und so wie das menschliche Denken auch bei dem Denken des Zusammengesetzten sich manchmal verhält, wenn es das Gute nicht an diesem Theil oder an jenem, sondern das Beste auf einmal ganz erfasst, wenn es auch von ihm verschieden ist, so verhält sich das göttliche Denken seiner Selbst durch alle Ewigkeit. 1119)

Beziehungen diesen Inhalt mit ihren Fäden und verknüpfen durch ihr rein geistiges Band jedes Einzelne mit allem Anderen so innig, wie im Sein es nicht möglich ist. Diese Beziehungsformen, die diesen Inhalt des Seienden durchziehen, gleichen dem Netz der Spinne; sie selbst ist nur in der Mitte, aber die feinste Masche ist ihr so nahe, als wäre sie bei ihr; die Berührung an irgend einem Punkt lässt das ganze Wissensnetz mit seinem Inhalt erzittern. Aber dieses Netz bedarf ebenso dringend eines Inhaltes, wenn das Denken nicht verhungern soll, wie die Spinne, in deren Netz keine Fliege (Gegenstand) hängen bleibt.

1119) Dieser Schluss enthält einen geistreichen Gedanken. Das Denken des Menschen ist diskursiv; bei allen Gegenständen mit einem reichen Inhalt kann es denselben nicht auf einmal erfassen; es bedarf eines zeitlichen Durchlaufens des Einzelnen; so z. B. bei dem Anschauen eines Gemäldes; so bei der Erinnerung an eine Reise; so bei dem Ueberdenken des Inhaltes einer Predigt, einer Wissenschaft. Es entsteht also die Frage: Ist auch das Denken Gottes so diskursiv? A. leugnet es. Man kann die Möglichkeit eines Denkens nicht bestreiten, welches mit dem Ganzen auch zugleich seinen einzelnen mannichfachen Inhalt erfasst, und zwar Beides in gleich lebendiger und eindringender Weise. Allein die Gründe, welche A. dafür beibringt, sind schwach. Das Stofffreie ist zwar stofflich untheilbar; aber deshalb ist sein Inhalt nicht minder mannichfaltig, und das Denken kann diesen Inhalt zerlegen; ja ein Gegenstand mit reichem Inhalt ist auch als gedachter nicht mit einem Male zu erfassen, wie die obigen Beispiele zeigen. Der andere Grund des A. ist von dem Guten und Besten hergenommen. Das Beispiel ist indess einestheils dunkel, andterntheils, so weit es verständlich ist, nicht beweisend, weil das Gute und das Beste einfache Begriffe sind, die sich wohl auf einen Reichthum

Zehntes Kapitel.

Es ist noch zu untersuchen, auf welche Weise die Natur des Alls das Gute und das Beste enthält; ob als ein Getrenntes und für sich Bestehendes, oder als eine Ordnung oder als beides, wie es bei einem Heere der Fall ist, wo das Gute sowohl in der Ordnung als in dem Feldherrn und vorzüglich in Letzterem enthalten ist; denn der Feldherr kommt nicht von der Ordnung, sondern diese von jenem. Alles steht nun in einer gewissen Ordnung zu einander, aber nicht auf gleiche Weise die Fische, die Vögel, die Pflanzen. Auch verhalten sie sich nicht so, dass gar keine Beziehung des Einen zu dem Andern Statt hätte, sondern eine solche besteht und Alles ist in Beziehung auf Eines geordnet. Wie indess in einem Hauswesen den Freien am wenigsten gestattet ist, zu thun, was ihnen beliebt, sondern Alles oder das Meiste vorgeschrieben ist, während die Sklaven und Thiere nur ein Weniges für das Gemeinsame verrichten und das

---

von Gründen stützen können, aber in ihrem Schlussresultat nur ein Einfaches darstellen, was für sich gedacht werden kann und deshalb nicht beweist, dass man auch den weiteren Inhalt des Gegenstandes noch im Denken habe.

Näher hätte der Vergleich mit dem, nach dem Durchlaufen des Einzelnen zur Einheit und zum Ganzen zurückkehrenden Denken gelegen. Für den Schüler ist z. B. die Logik nur ein dürrer Gedanke ohne Inhalt; er studirt nun die einzelnen Kapitel und Kategorien; hier verliert er sich in das Einzelne; das Denken des Einen hemmt dabei das Denken des Andern; allein wenn er mit dem Buche fertig ist, und es vielleicht wiederholt durchlesen, durchdacht und verglichen hat, so wird allmählich der ganze Inhalt lebendig; das Eine verdrängt nicht mehr das Andere; er vermag, wenn er zum Kenner und zum vollständigen Besitz der Wissenschaft sich erhoben hat, das Ganze und das Einzelne auf einmal im gegenwärtigen Denken festzuhalten. Dies wäre allenfalls ein Zustand, dessen Steigerung zu dem höchsten Grade einen Anhalt für die Natur vom Denken Gottes böte, wie A. es meint.

Meiste, wie es sich trifft, da ihre Natur einen solchen Anfang enthält, und jedem die Nothwendigkeit, sich zu sondern, einwohnt; ebenso verhält es sich auch mit dem Uebrigen, wo Alles zur Herstellung eines Ganzen sich gegenseitig verbindet. 1120) Ich kann indess nicht unerwähnt lassen, wie für die Anhänger anderer Ansichten viel Unmögliches und Verkehrtes sich ergiebt, und welcher Meinung die Scharfsinnigeren sind, und bei welchen von ihnen die Bedenken noch am geringsten sind. 1121) Alle Philosophen lassen Alles aus dem Entgegengesetzten entstehen, aber sie geben weder dies „Alles", noch das „aus dem Entgegengesetzten" richtig an, noch da, wo ein Entgegengesetztes besteht, wie es daraus entsteht,

---

1120) Die Frage, wie das Gute in die Welt kommt, löst A. hier ebenso, wie es in den vollkommeneren Religionen geschieht; das Gute existirt zunächst in Gott, aber von diesem geht es auch in die Welt über, wo die Ordnung und das Gute in höherem oder niederem Grade nach dem Grade der Vernünftigkeit der Geschöpfe besteht. Die Schwierigkeiten, die an diese Frage sich bei einer tieferen Auffassung knüpfen, kennt A. noch nicht. Da bei ihm sein Gott nicht der Schöpfer der Welt, sondern nur der erste Beweger ist, so entsteht bei ihm nicht die schwierige Frage, an welcher die christliche Theologie leidet, wie das Schlechte, das Mangelhafte und das Böse in die Welt gekommen? — Im Allgemeinen fehlt auch hier jeder Beweis für die Behauptungen des A.; insbesondere hat er auch noch keine Ahnung, dass die griechische Sittlichkeit nicht als das Absolute, in Gott Enthaltene, gelten könne, und dass das Sittliche überhaupt nur das Produkt einer Anlage der menschlichen Seele ist, vermöge deren sie der Gefühle der Achtung fähig ist. (B. XI., 51.)

1121) In dem Folgenden vergleicht A. seine erste Philosophie mit den Ansichten Früherer und zeigt, dass nur seine Lehre die Schwierigkeiten löse, in denen die Früheren sich sämmtlich verwickelt haben. Da A. für seine damaligen Leser Vieles als bekannt voraussetzen konnte, was der Gegenwart nicht so geläufig ist, so ist das Folgende wegen der Kürze der Darstellung jetzt schwer verständlich.

obgleich doch die Gegentheile von einander nicht erregt werden. Für uns löst sich jedoch diese Schwierigkeit leicht dadurch, dass noch ein Drittes besteht.[1122]) Manche machen den Stoff zu dem Einen der Gegensätze in der Weise, wie das Ungleiche dem Gleichen und die Eins dem Vielen entgegengesetzt ist; auch dies widerlegt sich auf dieselbe Weise, da der eine Stoff Keinem entgegengesetzt ist. Ferner müsste Alles mit Ausnahme der Eins am Schlechten Theil haben; denn das Schlechte als solches gilt ihnen als eines der Elemente.[1123]) Andere haben das Gute und Schlechte nicht als Anfänge angenommen, obgleich doch in Allem das Gute hauptsächlich der Anfang ist. Andere setzen es zwar mit Recht als Anfang,[1124]) aber sie sagen nicht, wie das Gute der Anfang ist; ob als Ziel oder als Bewegung oder als Form. Auch des Empedokles Ansicht ist verkehrt, welcher die Freundschaft für das Gute erklärt und sie sowohl als bewegenden Anfang (da sie zusammenführe) als auch als Stoff setzte, da sie ein Theil der Mischung sei. Wenn nun auch ein und dasselbe beziehungsweise als stofflicher Anfang und als bewegender Anfang aufgefasst werden kann, so sind diese Bestimmungen doch verschieden und nicht dasselbe. In welcher Weise soll daher die Freund-

---

[1122]) Dieses Dritte ist nach A. der Stoff, an welchem die Gegensätze sich entwickeln und werden. Man könnte es in anderer Hinsicht auf die erste bewegende Ursache beziehen, da nach A. von diesem und den himmlischen Körpern alle Bewegung und Veränderung ausgeht, während der Stoff die Gegentheile nicht erregen kann.

[1123]) A. geht diesen Schwierigkeiten dadurch aus dem Wege, dass er das Schlechte nicht zu einem Element (Stoff) macht, und dass er umgekehrt den Stoff nicht in die Gegensätze verwickelt. Vielmehr ist nach A. der Stoff nur das Unterliegende, an dem die Gegensätze sich entwickeln, und das Schlechte ist kein Element, sondern nur das Gegentheil des Guten, es muss deshalb nicht allen Dingen einwohnen.

[1124]) Die Billigung dieser Ansicht passt nicht zu dem Vorgehenden; wenn das Schlechte kein Element sein soll, so kann auch das Gute, als sein Gegensatz, kein Element und Anfang sein.

schaft aufgefasst werden? Auch ist es verkehrt, den Streit als unvergänglich aufzustellen, da er die Natur des Bösen ist.[1125] Anaxagoras macht das Gute zum bewegenden Anfang, weil die Vernunft bewegt; allein sie bewegt um eines Anderen willen; das Gute ist also von der Vernunft verschieden; Anaxagoras müsste es denn so meinen wie ich, wenn ich die Heilkunst gewissermassen für die Gesundheit erkläre. Auch ist es verkehrt, dass er kein dem Guten und der Vernunft Entgegengesetztes angenommen hat.[1126] Indess haben Alle, welche solche Gegentheile angenommen haben, doch davon keinen Gebrauch gemacht, wenn man nicht selbst ihre Angaben verbessert; auch giebt Keiner an, weshalb die Dinge theils vergänglich, theils unvergänglich sind; denn sie lassen alle Dinge aus denselben Anfängen entstehen.[1127] Ferner leiten Andere das Seiende aus dem Nicht-Seienden ab,[1128] während wieder Andere, um dieser Nothwendigkeit zu entgehen, Alles zu Einem machen. Auch giebt Keiner an, weshalb das Entstehen immer Statt hat und was die Ursache des Entstehens ist. Auch sind Die, welche zwei Anfänge an-

---

[1125] A. macht dem Empedokles den Vorwurf, dass er das Gute oder die Freundschaft ebensowohl als bewegende Kraft, wie als Stoff setze, was ein Widerspruch sei; nur nebenbei könne das Eine auch das Andere sein, d. h. Stoff und Bewegung können sich vereinen, aber sie sind deshalb nicht identisch; Empedokles hätte daher bestimmter angeben sollen, welches von beiden die Freundschaft sei. Es ist zweifelhaft, ob A. hier die Ansicht des Empedokles richtig darstellt; letzterer hat nur die bewegende Kraft nicht ausser dem Stoffe gesetzt; deshalb schreibt er der Liebe Länge und Breite zu.

[1126] Alle Bewegung geht nach A. auf ein Anderes, einen Zweck; dies ist das Gute; ist deshalb die Vernunft nur bewegend, so ist sie nicht das Gute. Nach A. hat die Heilkunst die Gesundheit zwar zum Zweck, aber doch ist sie auch die Gesundheit dem Begriffe nach, weil sie allein definirt, was Gesundheit ist.

[1127] Man vergleiche die ähnlichen Klagen Buch 1, Kap. 4. Buch 3, Kap. 4. Buch 11, Kap. 2.

[1128] Diese sind die Eleaten; A. behandelt die Frage des Werdens Buch 11, Kap. 7.

nehmen, genöthigt, noch einen anderen, höheren Anfang zu setzen; auch die Anhänger der Ideen müssen noch einen höheren Anfang annehmen; denn weshalb haben oder hatten die einzelnen Dinge an den Ideen Theil? 1129) Auch müssen Alle gegenüber der Weisheit und ehrenwerthesten Wissenschaft eine gegentheilige Wissenschaft annehmen; ich brauche dies aber nicht; denn dem Ersten steht nichts Gegentheiliges gegenüber. Alle Gegentheile haben einen Stoff und sind dem Vermögen nach dasselbe; wenn aber die Unwissenheit der Wissenschaft gegenüber stehen soll, so ist doch auch sie das Gegentheil; aber das Erste hat kein Gegentheil. 1130) Giebt es ferner neben den sinnlichen Dingen nichts weiter, so kann es auch keinen Anfang, keine Ordnung, kein Entstehen und keine Himmels-

---

1129) Nach A. muss, wer zwei Anfänge annimmt, wie Form und Stoff, oder das Sein und das Nichts, noch ein Drittes annehmen, welches jene beiden zusammenbringt; dies gilt auch für die Verbindung (das *μετεχειν*) der Dinge mit den Ideen.

1130) Diese Stelle ist sehr dunkel. Schwegler legt sie so aus: Wenn entgegengesetzte Prinzipien an die Spitze gestellt werden, so zerfällt auch die oberste Wissenschaft in zwei Wissenschaften, da die Wissenschaft mit ihrem Wissbaren identisch ist. Dies ist aber verkehrt und tritt bei A. nicht ein, weil sein oberstes Prinzip ohne Stoff ist und deshalb keinen Gegensatz hat, der allemal eine Gattung (Stoff) als Unterlage verlangt; dieser Einwurf gilt selbst dann, wenn man der obersten Wissenschaft nur die Unwissenheit (*ἀγνοια*) gegenüberstellt (das Kontradiktorische statt des Konträren), da auch so der Gegensatz bleibt. — Dieser Erklärung der Stelle steht indess entgegen, dass A. an vielen anderen Stellen die Gegentheile als zu einer Wissenschaft gehörig erklärt. Der Sinn ist wohl der, dass nach der Lehre des A. Gott, als das Erste, kein Gegentheil hat; deshalb fallen bei ihm alle die Schwierigkeiten weg, in welche sich Die verwickeln, welche mehrere Anfänge als Gegensätze annehmen und deshalb auch die Einheit der Wissenschaft von Gott sich nicht erhalten können. — Die Erwähnung der Unwissenheit als Gegensatz von Wissenschaft mag wohl auf einen Einwurf der Sophisten sich beziehen.

körper geben, sondern ein Anfang hat dann immer wieder einen weiteren Anfang, wie dies sich bei allen Forschern über die Gottheit und über die Natur zeigt.[1131] Aber selbst wenn es Ideen und Ideal-Zahlen giebt, so sind sie doch Ursachen von Nichts, oder wenigstens nicht von der Bewegung.[1132] Wie soll ferner aus Dingen, die keine Grösse haben,[1133] die Grösse und das Stetige entstehen? Die Zahl kann weder als Bewegendes noch als Form das Ausgedehnte hervorbringen.[1134] Auch kann dann keiner der Gegensätze hervorbringender oder bewegender Natur sein, denn er wäre dann auch fähig, nicht zu sein.[1135] Da das Hervorbringen später ist als das Vermögen, so könnten die Dinge nicht ewig sein, wie es doch der Fall ist. Man muss also hier etwas beseitigen, und wie das geschehen muss, habe ich dargelegt.[1136] Ferner sagt

---

1131) Innerhalb der sinnlichen Dinge ist wohl das eine Ursache des andern; aber dies nimmt kein Ende, was nach A. unmöglich ist. Bei solchem blossen Vergänglichen könnte es kein Ewiges geben, was doch die Himmelskörper sind, und ebenso keine Zweckmässigkeit. — Es sind dies, wie man sieht, Anfänge der späteren kosmologischen und teleologischen Beweise für das Dasein Gottes, deren Schwäche Kant aufgedeckt hat.

1132) Diesen Vorwurf, dass die Ideenlehre kein Prinzip der Bewegung enthalte, macht A. ihr oft, z. B. Buch 1, Kap. 9.

1133) Wie die Ideen sind.

1134) Weil ihr Wesen gerade das Diskrete, der Gegensatz des Stetigen ist.

1135) Was sich bewegt, enthält nach A. in sich auch die Möglichkeit der Ruhe, oder nicht zu sein (nicht bewegt).

1136) Nämlich durch Annahme eines stofflosen, unbeweglichen ersten Wesens, was durch die Liebe, welche es bei dem Himmel erweckt, die Ursache von dessen Bewegung wird. Dadurch ist nach A. das Bedenken beseitigt, welches den anderen Ansichten anhaftet, welche mit der Hervorbringung und Bewegung anfangen; denn diesen geht das Vermögen (die Kraft) vorher, das Vermögen braucht aber sich nicht zu äussern, nicht wirklich zu werden, und deshalb könnte das Universum dann auch

Niemand, wodurch die Zahlen Eins und die Seele mit dem Körper und überhaupt die Form mit der Sache Eins sind; auch lässt sich darüber nichts sagen, wenn man nicht mit mir die bewegende Ursache dies bewirken lässt.[1137]) Diejenigen aber, welche die mathematische Zahl zuerst zum Anfang gemacht und dann immer für jedes folgende Ding einen anderen Anfang aufgestellt haben,[1138]) machen das Sein des Ganzen zusammenhanglos (denn das Einzelne ist dann mit dem Anderen weder als seiend, noch als nicht seiend in Verbindung) und führen viele Anfänge (Herrscher) ein; allein die Dinge wollen nicht schlecht regiert sein; „Nicht gut ist die Vielherrschaft; Einer sei Herr.“[1139])

---

nicht sein. Es fehlt dann die Nothwendigkeit und Ewigkeit seines Seins.

1137) Ueber diesen Grund der Einheit hat A. schon Buch 8, Kap. 3 gehandelt.

1138) Wahrscheinlich ist damit Speusipp gemeint. Man sehe Buch 7, Kap. 2 und Buch 14, Kap. 3.

1139) Diese Schlussstelle ist der Iliade Buch 2, v. 204 entnommen. Wahrscheinlich hat hiermit dieses Werk des A. in seiner ursprünglichen Gestalt abgeschlossen. Auch Hegel hat diese Art zu schliessen nachgeahmt. Das Wortspiel mit ἀρχη, was zugleich Anfang und Herrschaft bedeutet, ist im Deutschen nicht wiederzugeben.

Die allgemeine Beurtheilung der hiermit abschliessenden Metaphysik des A., insbesondere seiner Gotteslehre, ist in der Vorrede gegeben, auf welche Bezug genommen wird.

Dreizehntes Buch.[1140]

Erstes Kapitel.

Das Sein der sinnlichen Dinge ist bei der Untersuchung über den Stoff in den Büchern über die Physik erörtert worden; später auch bei der Untersuchung über das Wirkliche.[1141] Da es sich nun hier darum handelt, ob neben den sinnlichen Dingen noch ein unbewegliches und ewiges Seiende besteht oder nicht, und welcher Art es ist, so will ich zunächst die Ansichten Anderer hierüber in Betracht nehmen, damit, im Falle ihre Ansichten falsch sind, ich mich nicht des Gleichen schuldig mache, im Fall ich

---

1140) Das dreizehnte und vierzehnte Buch dieses Werkes erscheint nur als ein Nachtrag zu demselben; sachlich ist es mit Buch 12 abgeschlossen. Bei der nachlässigen Weise, in der A. die Ordnung bei seinen Schriften einhält, kann der Nachtrag ebensowohl von A. herrühren, als aus anderen Schriften des A., die wir nicht mehr besitzen, von dem späteren Sammler der Werke des A. der Metaphysik angehängt sein.

Beide Bücher enthalten eine Kritik der Zahlen- und Ideenlehre, also der Philosophie der Pythagoräer und des Plato. Bei der grossen Bedeutung, welche die Lehre Plato's zu A.'s Zeit noch hatte, wo Plato erst vor Kurzem gestorben war und von seinen Schülern in der höchsten Verehrung gehalten wurde, darf es nicht auffallen, dass A. immer wieder auf diese Philosophie zurückkommt und ihre schwachen Seiten darlegt.

1141) Und zwar in Buch 1 der Physik und in Buch 7 u. 8 dieses Werkes.

aber mit ihnen übereinstimme, ich mich deshalb nicht allein anzuklagen habe; denn es ist schon gut, wenn Jemand Einiges besser und das Uebrige nicht schlechter darstellt.

Es giebt nur zwei Meinungen hierüber; nach der einen sind die mathematischen Gegenstände, also die Zahlen, die Linien und Aehnliches, ein Selbstständig-Seiendes; nach der andern sind dies auch die Ideen.[1142]) Indem nun Einige daraus zwei Gattungen machen, die der Ideen und die der mathematischen Zahlen, Andere aber beiden nur eine Natur geben, wieder Andere nur die mathematischen für seiend ansehen, so sind zunächst die mathematischen Zahlen zu untersuchen. Ich werde dabei keine besondere Natur derselben voraussetzen, namentlich nicht, dass sie Ideen seien oder nicht, dass sie Anfänge und das Selbstständige für die Dinge seien oder nicht; sondern ich werde blos erörtern, ob diese mathematischen Gegenstände sind oder nicht sind und, wenn sie sind, wie sie sind. Nachher werde ich die Ideen besonders und zwar einfach erörtern, weil es einmal gebräuchlich ist;[1143]) denn das Meiste ist schon bei den populären Erörterungen mitgetheilt worden.[1144]) Ferner muss neben dieser Untersuchung noch ausführlicher die Frage erörtert werden, ob das Selbstständig-Seiende und die Anfänge der Dinge die Zahlen und die Ideen sind; dies wird nach den Ideen die dritte Betrachtung sein. Denn wenn die mathematischen Gegenstände ein Sein haben, so müssen sie ent-

---

[1142]) Das erste ist die Ansicht der Pythagoräer; das andere die Plato's.

[1143]) „Einfach", d. h. A. will die Ideenlehre an sich untersuchen, ohne Rücksicht, ob die Ideen Zahlen sind; „weil es einmal gebräuchlich ist"; d. h. weil die Sitte will, dass man seine abweichende Ansicht rechtfertige.

[1144]) A. hatte auch Dialoge über philosophische Gegenstände verfasst, die mehr populär gehalten waren; ebenso kommen in seinen strenger gehaltenen Schriften Stellen vor, wo er den Gegenstand zunächst nach der gewöhnlichen Vorstellungsweise erörtert und damit die strengere Beweisführung vorbereitet. Beides nennt A. exoterische Unterhaltungen und Erörterungen, insofern sie nach aussen hin dem Bedürfniss eines Andern anbequemt sind.

weder sinnlicher Art sein, wie Einige behaupten, oder davon getrennt und verschieden (wie Andere behaupten); ist keines von beiden der Fall, so haben diese Bestimmungen entweder kein Sein oder ein Sein besonderer Art, so dass ich nicht auf das Sein überhaupt, sondern auf die Art desselben die Untersuchung zu richten habe.

Zweites Kapitel.

Dass die mathematischen Bestimmungen nicht in den sinnlichen Dingen enthalten sein können, und diese Annahme falsch ist, ist schon bei Erörterung der zweifelhaften Fragen dargelegt worden, weil zwei Körper nicht zugleich in demselben Raume sein können.[1145]) Mit demselben Recht müssten dann auch die übrigen Vermögen und Naturen sich in den sinnlichen Dingen und in keiner Trennung von ihnen befinden. Dies ist bereits früher entwickelt worden; dazu kommt aber noch, dass nach dieser Annahme kein Körper getheilt werden könnte; denn er müsste nach Flächen, und diese müssten nach Linien, und diese nach Punkten getheilt werden;[1146]) aber wenn

---

1145) Es ist hier das Gewicht auf das „in" zu legen; denn dass die mathematischen Bestimmungen, wie die Linien, Flächen an den sinnlichen Körpern bestehen, ist des A. eigene Ansicht; man sehe Buch 7, Kap. 10. Mit diesem „in" ist also gemeint, dass die Gegner die mathematischen Bestimmungen als ein zweites für sich bestehendes Seiende innerhalb des sinnlichen Seienden bestehen lassen; deshalb kann A. ihnen entgegenhalten, dass sie damit zwei Körper in einen Raum setzen. Man sehe auch die Stelle Buch 3, Kap. 2, auf welche A. Bezug nimmt.

1146) Weil bei der Annahme der Gegner diese Flächen, Linien und Punkte als besondere in dem Körper bestehen, folglich die Theilung nicht auf kleinere Körper, sondern nur auf die Flächen, Linien und Punkte gehen kann. — Diese Widerlegung ist sophistisch, und noch sophistischer

man den Punkt nicht theilen kann, so kann es auch mit der Linie nicht geschehen, und wenn diese nicht theilbar ist, so ist es auch das Uebrige nicht. Es macht hierbei keinen Unterschied, ob diese Punkte, Linien und Flächen so untheilbar unmittelbar sind, oder ob solche Naturen nur in ihnen sind; das Ergebniss bleibt dasselbe; entweder werden letztere, wenn die sinnlichen Punkte, Linien u. s. w. getheilt werden, mit getheilt, oder es sind auch diese sinnlichen Punkte u. s. w. nicht theilbar.[1147])

Ebensowenig können diese mathematischen Bestimmungen für sich und getrennt bestehen; denn wenn neben den sinnlichen Körpern noch andere davon verschiedene bestehen, welche früher sind als die sinnlichen, so erhellt, dass dann auch neben den sinnlichen Oberflächen noch andere besondere Flächen und ebenso dergleichen Punkte und Linien bestehen müssen; Alles aus demselben Grunde. Ist dies nun der Fall, so müsste es wieder neben den mathematischen Körpern andere besondere Flächen, Linien und Punkte geben; denn das Einfache ist früher als das Zusammengesetzte, und wenn den sinnlichen Körpern unsinnliche vorhergehen, so müssen aus demselben Grunde

---

das Folgende; denn die Gegner behaupten damit gar nicht, dass der Punkt als solcher getheilt werden könne, sondern nur, dass der mathematische Punkt getrennt von dem sinnlichen, aber in demselben bestehe. Ebenso sophistisch ist der Schluss des A. von den Punkten auf die Linien. Bei dem Punkte ist die Untheilbarkeit von ihm in dem gewöhnlichen Sinne gemeint; bei den Linien kann dies aber nicht sein; diese sind theilbar, folglich versteht A. hier unter der Untheilbarkeit dieser die Abtrennung der mathematischen Linien von den sinnlichen; dies ist aber gerade das Thema, was A. erst zu widerlegen hat und nicht schon als ein selbstverständlich falsches dem Gegner entgegenstellen darf.

[1147]) Die Annahme der von A. bekämpften Gegner ist bereits so erzwungen und erkünstelt, dass deshalb auch die Widerlegung des A. dunkel bleibt. A. meint wohl, wenn in jedem sinnlichen Punkt, Linie, Fläche, Körper ein mathematischer Punkt, Linie, Fläche, Körper steckt, so sind sie so genau ein und dasselbe, dass, was von dem einen gilt, auch von dem andern gelten muss.

den Flächen an den unbeweglichen Körpern[1147b]) andere für sich seiende vorhergehen, und so würden diese Flächen und Linien verschieden sein von denen, welche sich an den für sich bestehenden Körpern befinden; diese wären zugleich mit den mathematischen Körpern, jene aber vor den mathematischen Körpern. Vor den Linien dieser besonderen Flächen würden aber wieder aus demselben Grunde andere Linien und Punkte vorhergehen müssen, und vor den Punkten dieser letzten Linien würden wieder andere Punkte vorhergehen müssen, denen dann keine anderen mehr vorgingen. Eine solche Anhäufung ist aber verkehrt; denn dann giebt es neben den sinnlichen Körpern noch einmal andere Körper und neben den sinnlichen Flächen noch zwei andere Flächen, da neben den sinnlichen Flächen noch solche an den mathematischen Körpern und dann auch noch solche für sich bestehen; an Linien giebt es dann vier Arten und an Punkten fünf. Auf welche Arten von diesen beziehen sich nun die mathematischen Wissenschaften? Doch nicht auf die Flächen, Linien und Punkte, die an dem unbewegten Körper bestehen; denn die Wissenschaft geht immer auf das Frühere.[1148]) Dieselbe Ausführung gilt für die Zahlen. Neben

---

1147b) Unter „unbeweglichen Körpern“ sind die mathematischen Körper zu verstehen; das Mathematische unterscheidet sich nach Plato und A. von dem Sinnlichen durch seine Unbeweglichkeit, worunter die Unveränderlichkeit mit gemeint ist.

1148) Diese Frage ist schon Buch 3, Kap. 2 am Schluss behandelt; hier geschieht es etwas deutlicher, und damit tritt auch das Sophistische in der Widerlegung des A. mehr hervor. Wenn die mathematischen Körper u. s. w. nach Plato gesondert von den sinnlichen bestehen, als ein Mittleres, so gilt dies auch von den mathematischen Flächen, Linien, Punkten gegenüber den sinnlichen. So weit hat A. Recht. Allein daraus folgt nicht, wie A. behauptet, dass nun auch bei dem mathematischen Körper die mathematische Fläche, die zu ihm gehört und seine Oberfläche bildet, verschieden sei von der mathematischen Fläche an sich, so dass es deshalb dreierlei Arten von Flächen gäbe; vielmehr hat Plato nur das Mathematische überhaupt von dem Sinnlichen getrennt;

den einzelnen Punkten würde es noch Einsen geben und ebenso neben den einzelnen sinnlichen oder vorgestellten Dingen, so dass die Gattungen der mathematischen Zahlen zahllos werden würden. 1149) Wie soll ferner die Schwierigkeit gelöst werden, die wir schon bei Gelegenheit der

---

aber so wenig, wie er das gesonderte Dasein von sinnlichen Flächen, Linien, Punkten neben dem sinnlichen Körper behauptet, so wenig behauptet er das gesonderte Dasein der mathematischen Flächen und Linien neben den mathematischen Körpern; vielmehr ist dabei das Verhältniss der geometrischen Elemente zu dem Körper von Plato gar nicht berührt, und es folgt auch nicht von selbst aus seiner Erhebung des Mathematischen zu einem Mittleren. — Ueberhaupt haben solche indirekte Beweise, in denen sich A. beinahe nur bewegt, und die er sehr liebt, ihr Bedenkliches; selbst wenn sie richtig sind, geben sie über den inneren Grund, der den Satz zu einem falschen macht, keinen Aufschluss; man muss ihn nur mittelbar wegen der unmöglichen Folgen für falsch halten. Allein eine gute Philosophie muss auch den inneren Ursprung des Falschen darlegen, wie dies in Erl. 194 zu dieser Frage versucht worden ist.

Ebenso sophistisch ist die Schlussfrage, auf welche von diesen verschiedenen Arten der mathematischen Linien und Flächen die mathematische Wissenschaft sich beziehe? Denn wenn auch diese mehreren Arten wirklich eine richtige Folge aus Plato's Behauptungen wären, und wenn auch die Linien, Flächen dem Begriffe nach vor dem mathematischen Körper beständen, so hörte doch dieser Unterschied für die Wissenschaft auf, da diese alle ihre Gegenstände nur begrifflich behandelt und von selbst das Einfachere dem Zusammengesetzten vorausgehen lässt, ohne zu beachten, ob jenes besonders besteht oder nur an dem Zusammengesetzten.

1149) Der Punkt (στιγμη) gilt hier dem A. als die sinnliche Eins, und die Eins (μονας) als die mathematische Eins, welche nach Plato das Mittlere ist. Ebenso sind die sinnlichen Dinge, dieses Haus, dieses Buch, Eines; folglich, sagt A., muss auch hier wieder eine andere mathematische Eins für diese körperlichen Einsen bestehen, und so kommen mehrere Arten von mathematischen Einsen

zweifelhaften Fragen erwähnt haben? Das nämlich, was den Gegenstand der Astronomen bildet, würde dann ebenso ausserhalb der sinnlichen Dinge sich befinden, wie das, was die Geometrie behandelt. Wie ist es aber möglich, dass der Himmel und seine Theile und Alles, was sonst eine Bewegung hat, ausserhalb der sinnlichen Dinge bestehen? Dasselbe gälte dann auch für die Gegenstände der Optik und der Harmonielehre; es gäbe dann einen Ton und ein Sehen neben den sinnlichen und einzelnen. Dasselbe gälte dann auch für andere Wahrnehmungen und andere sinnliche Dinge. Denn weshalb sollte dies bei dem Einen mehr als bei dem Andern gelten; und wäre das der Fall, so würde es auch noch andere Thiere neben den wahrgenommenen geben.[1150]) Ferner wird von den Mathematikern neben diesen Dingen noch Einiges allgemein aufgestellt; auch dieses Allgemeine müsste also

---

heraus, wie vorher vier Arten mathematischer Punkte neben den sinnlichen.

[1150]) Dasselbe sagt A. Buch 3, Kap. 2 am Ende; in der Erl. 194 ist das Nöthige dazu bereits bemerkt. Die eigentliche Schwierigkeit, die Plato zu seiner Annahme eines Mittleren bestimmt hat, berührt A. nicht; er liebt es nur, sich in indirekten Gegenbeweisen herumzudrehen und die verkehrten Folgen der Prinzipien seiner Gegner darzulegen. Das Mathematische in seinem strengen Sinne besteht nämlich an den sinnlichen Dingen nirgends; selbst das geradeste Lineal zeigt sich unter dem Vergrösserungsglas voller Krümmungen. Deshalb, sagte Plato, ist das Mathematische nichts Sinnliches. Wenn er nun keine Ideen von demselben annahm, so geschah dies eben deshalb, weil sie schon ein Unsinnliches und Unbewegtes sind, also schon die wesentlichen Bestimmungen der Idee enthalten, und weil die einzelnen mathematischen Linien, Winkel, Kreise u. s. w. dem Plato so wesentlich gleicher Art erschienen, dass hier das Einzelne nicht den mannichfachen Unterschied hat wie in dem Sinnlichen und deshalb auch weniger der Ableitung aus einer Idee bedurfte, wie dieses. Das Mathematische bestand auch in seinen einzelnen Exemplaren schon wie reine Arten und Gattungen; das Einzelne hatte keine Besonderung; deshalb waren hier keine Ideen neben dem Einzelnen aufzustellen.

eine besondere Art von Selbstständig-Seienden zwischen den Ideen und dem Mittleren sein, was weder Zahl, noch Punkt, noch Grösse, noch Zeit wäre.[1151] Ist dies aber unmöglich, so können auch jene mathematischen Bestimmungen nicht getrennt von den sinnlichen Dingen bestehen. Man kommt überhaupt mit der Wahrheit und dem gewöhnlichen Vorstellen in Widerspruch, wenn man die mathematischen Bestimmungen als besondere, für sich bestehende Naturen annimmt. Bei solcher Annahme müssen sie den sinnlichen Grössen vorhergehen, während sie in Wahrheit das Spätere sind; denn die unvollendete Grösse ist zwar dem Entstehen nach früher, aber in ihrem Sein später, wie auch das Unbeseelte später als das Beseelte.[1152] Auch fragt es sich dann, wodurch und wann werden die mathematischen Grössen Eins? Denn die sinnlichen Grössen werden durch die Seele oder einen Theil der Seele oder

---

[1151]) Auch diese Widerlegung ist sophistisch. Das Allgemeine, was hier A. meint, sind die Formen des Syllogismus und die sogenannten Axiome, mit denen die Mathematik beginnt. Allein dieses Allgemeine ist der Mathematik nicht eigenthümlich, sondern wird auch in anderen Wissenschaften zu den Beweisen benutzt; es ist ferner ein reines Wissen und kein Gegenstand des Wissens, wie das Dreieck; deshalb ist diese Analogie, welche A. zieht, unzulässig.

[1152]) Nach A. ist das Unvollkommene und Elementare zwar der Zeit und dem Werden nach (*τη γενεσει*) früher; aber dem Wesen nach (*τη φυσει* oder *τη ουσια*) ist es das Spätere gegen das Vollkommene. Dies „Früher“ ist dort ein Früher der Zeit nach, hier ein „Früher“ dem Werthe nach. Solche anscheinend tiefsinnigen und dunklen Aussprüche werden es erst durch Missbrauch der Sprache, indem A. ein Wort für sehr verschiedene Begriffe gebraucht. Lässt man diese unnatürliche Behandlung der Worte bei Seite, und wählt man die in der Sprache vorhandenen richtigen Worte, so zeigt sich, dass der Gedanke sich in eine triviale Tautologie verwandelt. — Bei der Anwendung dieses Satzes auf den hier vorliegenden Gegenstand ist festzuhalten, dass die Flächen, Linien, Punkte das Elementare gegen den Körper sind; deshalb wird dieser vollendet genannt.

durch sonst etwas, was dazu geeignet scheint, geeint, und wo dies nicht geschieht, sind sie Viele und Getrennte; aber was ist die Ursache, dass jene getrennten und mathematischen Grössen Eins werden und bleiben?[1153]) Auch ihre Entstehung zeigt, dass sie nicht für sich bestehen; denn diese beginnt mit der Länge, dann folgt die Breite und zuletzt die Tiefe, wo sie ihr Ziel erreicht hat.[1153b]) Wenn nun das dem Entstehen nach Spätere dem Selbstständigen-Sein nach das Frühere ist, so ist der Körper vor der Fläche und vor der Länge, und er ist auch dadurch mehr das Vollendete und das Ganze, weil er beseelt werden kann. Wie sollte es aber eine beseelte Linie oder Fläche geben? wenigstens ginge eine solche Annahme über unsere Sinneswahrnehmung. Ferner ist der Körper ein Selbstständig-Seiendes; denn er hat schon in gewisser Weise die Vollendung; wie sollen aber die Linien ein Selbstständig-Seiendes sein? sie können es weder als eine Form oder Gestalt sein, wie etwa die Seele eine solche ist, noch als Stoff, wie z. B. der Körper es ist; denn augenscheinlich kann nichts aus Linien, oder Flächen, oder Punkten bestehen. Wären sie ein stofflich Seiendes, so würde sich dies an ihrem Leiden zeigen. Sie mögen also dem Begriffe nach die Früheren sein, aber nicht alles dem Begriffe nach Frühere ist es auch dem Sein nach; denn dem Sein nach ist das früher, was trotz der Trennung in seinem Sein länger als das fortbesteht, von dem

---

1153) Die Frage nach der Einheit der unterschiedenen Bestimmungen eines Gegenstandes wird hier nur obenhin berührt; sie verlangt eine viel tiefere Erörterung, die A. bereits an anderen Stellen zum Theil versucht hat. Man sehe Erl. 399. 702. 775. Die Seele gilt dem A. nicht blos als eine Einheit ihrer geistigen Zustände, sondern auch als das einende Prinzip für ihren Körper. Für die geometrischen Figuren ist übrigens die Antwort auf die Frage nach der Einheit leicht; sie liegt in der Berührung und in der Stetigkeit des Raumes.

1153b) A. geht hier von der Vorstellung der Geometer aus, wonach die Linie durch die Bewegung eines Punktes; dann die Fläche durch die Bewegung einer Linie und endlich der Körper durch die Bewegung einer Fläche entsteht.

es getrennt worden; dem Begriffe nach ist das früher, dessen Begriff aus Begriffen entnommen ist. Dies Frühere dem Sein und dem Begriffe nach fällt nicht zusammen. Denn wenn die Eigenschaften wie das Bewegte oder Weisse nicht getrennt von den Dingen bestehen, so ist das Weisse dem Begriffe nach früher als der weisse Mensch, aber nicht dem Sein nach; denn das Weisse kann nicht für sich bestehen, sondern nur zugleich mit dem Ganzen, und unter dem Ganzen verstehe ich hier den weissen Menschen. Hieraus ergiebt sich, dass weder das Abgezogene früher, noch das durch Hinzufügung Entstandene später ist; denn durch Anfügung des Weissen heisst man den Menschen weiss. [1154]) Hiernach ist genügend dargelegt, dass die mathematischen Bestimmungen nicht mehr seiend sind, als die Körper, dass sie dem Sein nach den sinnlichen Dingen nicht vorgehen, sondern nur dem Begriffe nach, und dass sie in keiner Weise getrennt für sich bestehen können. Da sie aber auch in den sinnlichen Dingen nicht sein können, so haben sie offenbar entweder gar kein Sein oder in einer anderen Weise, und deshalb sind sie nicht schlechthin; denn das Sein wird in mehrfachen Bedeutungen ausgesagt. [1155])

1154) Unter „Abgezogenes“ versteht A. die durch trennendes Denken von dem konkreten Gegenstand abgesonderte Bestimmung, wie das Weisse von dem weissen Menschen; das durch-Hinzufügung-Entstehende ist das konkrete Ding, insofern es sich im Denken aus der Verbindung seiner elementaren Bestimmungen bildet. Das F r ü h e r hier ist das Früher dem Wesen nach; für das Früher der Zeit nach würde der umgekehrte Satz gelten. Man sehe Erl. 1152.

1155) Die hier fehlende Auflösung giebt A. in dem folgenden Kapitel.

Drittes Kapitel.

So wie das Allgemeine in der Mathematik[1156]) nicht auf etwas Getrenntes neben den Grössen und Zahlen geht, sondern auf diese, nur nicht so weit sie Grösse haben und theilbar sind,[1156b]) so erhellt, dass es auch von den sinnlichen Grössen Begriffe und Beweise geben kann, wenn auch nicht als sinnlicher, aber doch als Grössen. So giebt es auch viele Begriffe von dem Sinnlichen, so weit es blos ein Bewegtes ist, ganz abgesehen, was sonst diese sinnlichen Dinge und ihre Eigenschaften sind, und es ist nicht nothwendig, dass deshalb das Bewegte bei den sinnlichen Dingen ein Getrenntes sei oder eine getrennte Natur in ihnen habe; ebenso giebt es viele Begriffe und Regeln über die bewegten Dinge, aber nicht als bewegter, sondern nur als Körper aufgefasst, oder auch nur als Oberfläche, oder nur als Länge, oder nur als theilbare, oder als untheilbare, aber örtliche, oder als untheilbare Dinge schlechthin aufgefasst. Kann man daher schlechthin mit Wahrheit sagen, dass nicht blos das Getrennte, sondern auch das Nicht-Getrennte, wie z. B. das Bewegte, *ist*, so kann man auch schlechthin mit Wahrheit sagen, dass die mathematischen Gegenstände *sind*, und zwar so, wie sie ausgesagt werden,[1157]) und wie

---

[1156]) Damit sind die bereits im vorgehenden Kapitel erwähnten Axiome und die Regeln des Beweises gemeint.

[1156b]) Nämlich diese Axiome und Beweisregeln gelten nicht blos für die Mathematik, sondern für die übrigen Wissenschaften ebenfalls; deshalb sind ihnen die Gegenstände der Mathematik nicht deshalb unterworfen, weil sie Grössen und theilbar sind, sondern weil sie allgemein ein Seiendes sind.

[1157]) A. macht hier ganz dieselbe Ansicht geltend, welche als das eigenschaftliche und begriffliche Trennen der wahrgenommenen Dinge im Denken B. I., 13 entwickelt worden ist; nur hebt er dabei den entscheidenden Punkt nicht klar genug hervor, der darin liegt, dass *innerhalb des Denkens* dem Menschen eine Kraft des Trennens gegeben ist, welche im Sein nicht besteht. Im

man bei den übrigen Wissenschaften schlechthin mit Wahrheit sagen kann, dass sie dieser Dinge Wissen-

---

Sein, in der Wirklichkeit, kann man höchstens einen Gegenstand nach seinen körperlichen Theilen trennen, ein Stück Holz z. B. zersägen und zerhacken, oder das Wasser in Sauerstoff und Wasserstoff auflösen; allein das Denken hat die wunderbare Macht, die sinnlichen Dinge innerhalb des Vorstellens oder als gewusste auch nach ihren Eigenschaften, Elementen und nach ihren begrifflichen Stücken zu trennen, was alles in Wirklichkeit nicht möglich ist. Deshalb und nur deshalb braucht der Mensch, um die Vorstellung von solchen Eigenschaften und Begriffen zu erlangen, nicht, dass diese Eigenschaften und Begriffe auch im Sein, als getrennte, bestehen; es genügt, dass er diese Eigenschaften und Begriffe an den ganzen Dingen wahrnimmt und die Trennung derselben dann im Denken vollziehen kann. Dies ist der Hauptpunkt, den A. nicht genug hervorhebt; nur deshalb bedarf es nicht der realen getrennten Existenz dieser Begriffe und Eigenschaften in der Form von Ideen oder eines Mittleren, um sie zu dem Gegenstande einer Wissenschaft machen zu können; nur deshalb bleiben diese Begriffe und Eigenschaften trotz ihrer Abtrennung innerhalb des Denkens, Stücke des wahrgenommenen Dinges und gehören deshalb ebenso zu dem Seienden, wie das ganze Ding; denn wenn das ganze Ding seiend ist, können seine einzelnen Theile diese seiende Natur nicht dadurch verlieren, dass sie innerhalb des Vorstellens von dem Uebrigen getrennt werden. Dies fehlt bei A.; er hat den richtigen Gedanken, er macht ihn auch geltend, aber er begründet ihn nicht aus der Natur des trennenden Denkens; während es doch nur diese psychologische Kraft ist, auf der die ganze Möglichkeit dieser Wissenschaften beruht. Man nehme der menschlichen Seele diese Fähigkeit, ihren Gegenstand im Vorstellen zu trennen, und sofort fällt die ganze Deduktion des A., und Plato hat dann Recht.

Allein es besteht noch ein anderes Bedenken zu Gunsten der Ansicht des Plato, welches A. nicht berührt, obgleich es wohl der Hauptgrund gewesen sein mag, der Plato zu seiner Annahme eines Mittleren für das Mathematische bestimmt hat. Dies ist, dass an dem Sinnlichen gar nicht

schaften sind, und zwar nicht blos als eines Nebenbei, wie z. B. des Weissen sofern es gesund ist, wenn das

---

die geometrischen Bestimmungen und Gestalten bestehen, welche den Gegenstand der Geometrie bilden. Es giebt, kann man mit Recht sagen, keinen sinnlichen Gegenstand, der in seiner Oberfläche eine wahre geometrische Ebene, keinen, der eine Kugel, eine Pyramide in voller Schärfe darstellt; ebensowenig kann eine streng geometrisch gerade Linie an einem Sinnlichen gefunden werden. Dies kann gegenwärtig um so weniger bestritten werden, als durch Vergrösserungsgläser diese Unregelmässigkeit der sinnlichen Dinge anschaulich gemacht werden kann. Man kann also gegen A. sagen: Was hilft Dein Abtrennen, wenn an den sinnlichen Dingen die Gegenstände, welche die Geometrie behandelt, gar nicht bestehen? Können sie deshalb von dort nicht entnommen werden, wo kommen sie da her? Woher entnimmt sie das Denken? Darauf fehlt bei A. die Antwort, obgleich nur deshalb Plato sie zu etwas Unsinnlichem macht, was in der Mitte stehe und nicht durch die Sinne, sondern nur durch das Denken erfasst werden könne. Gerade diesen wichtigsten Punkt lässt A. unerörtert; denn wenn er auch später in diesem Kapitel von der mit der Einfachheit steigenden Genauigkeit spricht, so setzt er doch auch da immer voraus, dass dieses Einfachere und Genauere an den Dingen selbst bestehe, was aber mit den geometrischen Bestimmungen nicht der Fall ist. Deshalb ist es sehr möglich, dass diese Gegenstände der Geometrie überhaupt in keinem Seienden bestehen, und zwar weder abgesondert für sich, noch im Verein mit den übrigen Bestimmungen des seienden Dinges an diesem; und deshalb ist die Deduktion des A. ungenügend.

Aber dennoch ist es nicht nothwendig, mit Plato diese geometrischen Bestimmungen als ein besonderes bestehendes Unsinnliche anzunehmen, vielmehr stammen diese Bestimmungen allerdings zunächst aus dem sinnlichen Wahrnehmen. Die Sinne des Menschen sind nämlich nicht fein genug, um die Unregelmässigkeiten und Abweichungen der Dinge in ihren Linien, Winkeln, Flächen von den streng geometrischen Bestimmungen wahrzunehmen; der Mensch sieht z. B. den seidenen Faden, an dem ein Ge-

Gesunde etwa weiss ist, sondern dass sie Wissenschaften dessen sind, was jedes ist, also des Gesunden als Gesun-

---

wicht hängt, wirklich als eine genau-gerade Linie; ebenso die Scheibe der Sonne und des Mondes genau als einen Kreis; den fallenden Wassertropfen genau als eine Kugel, auch wenn die Untersuchung dieser Gegenstände durch Vergrösserungsgläser ergiebt, dass sie dies nicht sind. Deshalb, kann man sagen, stammen die ersten Vorstellungen der geometrischen Elemente und Gestalten aus den Sinneswahrnehmungen; insbesondere aber stammt daher auch die Vorstellung des Raumes mit seinen drei Dimensionen und seiner Stetigkeit. Allerdings reichen nun diese wahrgenommenen Bestimmungen für die Wissenschaft nicht aus, und hier tritt eine andere Kraft der denkenden Seele hinzu, nämlich das verbindende Denken. (B. I., 24.) Aus den durch Wahrnehmung gewonnenen ersteren Elementen, aus der geraden und Kreis-Linie, aus den Winkeln u. s. w. vermag die Seele sich innerhalb ihres Vorstellens neue noch nicht wahrgenommene Gestalten und Körper zu bilden, genau wie dies auch der Maler und Bildhauer thut, und daraus gehen die verwickeltern Figuren und körperlichen Formen hervor, welche den Gegenstand der Geometrie bilden. Auch hier mag meistentheils die Wahrnehmung eines Aehnlichen den ersten Anstoss gegeben haben; allein hier wird auch das verbindende Denken oft zur vollen Gewinnung dieser Gestalten eingetreten sein, und deshalb kann auch der Blinde sich eine vollständige Kenntniss der Mathematik verschaffen, ja ein Meister darin werden, da er an seinem Gefühle den das Gesicht vertretenden Sinn hat, der ihm die genügenden Wahrnehmungen für die ersten geometrischen Elemente und die Natur des Raumes gewährt.

Hiermit ist ein anderes Ergebniss gewonnen, als womit A. schliesst. Die geometrischen Bestimmungen und Gestalten bestehen nicht in den sinnlichen Dingen, auch nicht an ihnen oder in Verbindung mit anderen Eigenschaften, sondern sie bestehen nur im Denken des Menschen; aber sie haben dennoch ihren Ursprung aus dem Wahrnehmen des Sinnlichen genommen und insbesondere aus der durch Wahrnehmen gewonnenen Vorstellung des Raumes mit seinen Dimensionen und seiner stetigen Natur. Deshalb

den und des Menschen als Menschen; so verhält es sich auch bei der Geometrie. Wenn nämlich auch ihr Gegen-

---

ist die Geometrie kein blosses Spiel der Phantasie; sie ist bei ihren Gestalten an die gegenständlichen Bedingungen des Raumes gebunden, und sie kann sich keine Gestalt selbst innerhalb des Denkens bildlich vorstellen, deren wirkliches Sein, die störenden Einwirkungen fremder Kräfte abgerechnet, nicht möglich und bildlich darstellbar wäre. Hierauf beruht die Wahrheit der geometrischen Lehrsätze, trotzdem dass ihre Gegenstände in dem Seienden nicht bestehen, und dadurch ist es möglich, diese Wissenschaft auch innerhalb des blossen Vorstellens und Denkens fortzubilden und neue Gesetze in ihr zu finden, welche volle gegenständliche Wahrheit haben. Ebenso beruht hierauf die Rückanwendung dieser Gesetze auf die sinnlichen Dinge. Indem der Mensch es vermag, von den störenden Ungleichheiten in den sinnlichen Dingen, so weit er will, abzusehen und damit das sinnliche Ding der geometrischen Gestalt gleich zu achten, so gilt das, was hier gilt, dann auch bei den sinnlichen Dingen, abgesehen von den Unregelmässigkeiten, die der Mensch nicht beachten will oder nicht zu beachten braucht, weil sie für seine praktischen Ziele zu unbedeutend sind, um das geometrische Resultat zu stören oder unbrauchbar zu machen. Eben darauf beruht auch die Möglichkeit, eine geometrische Bestimmung (Linie, Kreis, Ellipse) in einer Zeichnung auf der Tafel oder dem Papier wahrzunehmen, zu betrachten und durch die Beobachtung dieser Symbole der geometrischen Bestimmungen dennoch die Gesetze auch für diese auf demselben Wege, wie in anderen Gebieten der Natur, nämlich durch Beobachtung und Betrachtung, zu gewinnen. — Hätte A. diese Schwierigkeiten schon gelöst gehabt, so hätte Kant nicht nöthig gehabt, wegen derselben den Raum zu einer blossen Form des menschlichen Vorstellens zu machen. Nur weil die Lösung, die A. bietet, lange nicht ausreicht, alle hier auftretenden Bedenken zu beseitigen, glaubte Kant den gegenständlichen Raum vernichten zu müssen. Freilich bemerkte Kant nicht, dass auch damit diese Schwierigkeiten noch nicht gelöst sind, sondern innerhalb der transscendentalen Idealität des Räumlichen ebenso wiederkehren wie innerhalb

stand nebenbei sinnlich ist, so ist er doch nicht als solcher sinnlicher ihr Gegenstand, und ebenso haben die mathematischen Wissenschaften das Sinnliche nicht zum Gegenstande, aber doch auch nicht Etwas, was von dem Sinnlichen getrennt ist.[1158]) Es giebt Vieles, was an sich den Dingen zukommt, je nach den Gesichtspunkten, unter denen sie aufgefasst werden; auch das Weibliche und das Männliche sind die eigenen Zustände des Thieres, und dennoch besteht kein Weibliches und Männliches abgesondert von dem Thiere; deshalb auch kein Langes und

---

des sinnlichen und gegenständlichen Raumes; wie B. III., 9 ausgeführt worden ist.

Ein weiterer Mangel, der auch Kant trifft, ist, dass A. die Zahlen ganz auf gleiche Stufe mit den geometrischen Gegenständen stellt. Er hält die Zahlen den sinnlichen Dingen für ebenso anhaftend und seiend wie die Flächen und Linien; was von diesen gilt, soll auch von jenen gelten. Dies ist ein grosser Fehler. Die Zahlen sind nur Beziehungsformen im Denken und keine Bilder seiender Bestimmungen, wie es die Linien und Figuren der Geometrie sind. Die Anwendung einer bestimmten Zahlbeziehung auf eine Mehrheit von einzelnen Dingen ist zwar von diesen Dingen als seienden bedingt, aber nichtsdestoweniger beruht die Zahl selbst, z. B. die Auffassung dieser hier aufgezählten Thaler als fünf, auf einer blossen Beziehung im Denken. Deshalb kann auch die Beobachtung bei der Zahlenlehre nicht in der Weise für Auffindung der Lehrsätze eintreten, wie es bei der Geometrie möglich ist; deshalb beruht die Allgemeinheit und Gewissheit der arithmetischen Lehrsätze auf anderen Bedingungen wie bei den geometrischen Lehrsätzen. Die weitere Entwickelung dieser wichtigen Fragen kann jedoch erst zu Kap. 6 erfolgen, wo A. ausführlich auf die Zahlenlehre eingeht. Man vergl. B. I., 79, B. III., 98.

[1158]) Hierin steckt die Sophistik des A. Er sagt, die Bestimmungen der Geometrie sind an den sinnlichen Gegenständen, aber als ein Unsinnliches. Dies ist entweder ein Widerspruch oder nur die Wiederholung des Themas, um dessen Auflösung es sich handelt, aber nicht diese Auflösung selbst.

keine Oberfläche abgesondert von demselben, insofern das Thier lang ist und Oberfläche hat.[1159]) Je früher dem Begriffe nach und je einfacher die Dinge sind, desto mehr lassen sie Genauigkeit zu; und dazu gehört das Einfache. Deshalb lässt Etwas ohne Grösse mehr Genauigkeit zu als mit Grösse, und am meisten, wenn es ohne Bewegung ist; hat es aber Bewegung, so am meisten, wenn diese die erste ist, da sie die einfachste ist, und von dieser ist wieder die gleichmässige einfacher.[1160]) Ebenso verhält es sich auch bei der Harmonielehre und der Optik; keine von beiden untersucht den Ton und das Sehen als solches, sondern so weit sie Linien und Zahlen sind; diese bilden wesentliche Zustände von jenen. Auch mit der Mechanik verhält es sich so.[1161]) Wenn man also Etwas von seinen zufälligen Eigenschaften getrennt annimmt und es in dieser Absonderung untersucht, so geräth man deshalb nicht in die Unwahrheit, so wenig, als wenn man eine Linie auf dem Boden zieht oder sie einen Fuss lang nennt, obgleich sie es nicht ist; in solchen Voraussetzungen ist nichts Falsches enthalten; vielmehr wird jedes Ding dann am besten untersucht, wenn man das Nicht-Getrennte zu einem Getrennten macht, wie der Rechenkünstler und der Geometer thun.[1162]) So ist der Mensch als Mensch eine Eins

---

[1159]) Der Vergleich passt nicht; die weiblichen und männlichen Organe bestehen wirklich an den Thieren; aber die geometrische Linie und die geometrischen Figuren bestehen an keinem sinnlichen Gegenstande (Erl. 1157); gerade diesen Punkt, in dem die ganze Schwierigkeit der Frage enthalten ist, überspringt A.

[1160]) Auch diese Wendung löst die zu Erl. 1159 angedeutete Schwierigkeit nicht; die geometrischen Bestimmungen mögen das Einfachste sein; aber der Fehler ist, dass sie an den sinnlichen Dingen auch nicht als solches Einfache bestehen.

[1161]) Auch bei diesen Beispielen übersieht A., dass die sinnlichen Gegenstände dieser Wissenschaften, z. B. die Bewegung der fallenden Körper, dieselben Unregelmässigkeiten zeigen, und deshalb das Mathematische auch nicht an ihnen ist.

[1162]) Auch hier hat A. Recht, dass das Trennen im Denken das Sein einer Bestimmung nicht zerstört; aber

und untheilbar, und jener Rechenkünstler nimmt die Eins als untheilbar an und untersucht dann, was dem Menschen als einem solchen Untheilbaren zukommt; der Geometer betrachtet ihn aber weder als Mensch, noch als untheilbar, sondern nur nach seiner Körperlichkeit; denn das, was ihm an Eigenschaften zukommt, auch wenn er nicht untheilbar wäre, dies muss ihm auch ohnedem zukommen, nämlich das den Raum nach allen drei Richtungen Ausfüllende.[1163]) Die Geometer verfahren deshalb richtig, und ihr Gegenstand ist seiend; denn das Seiende ist zweifach, theils wirklich, theils nur dem Stoffe nach.[1164])

Wenn man sagt, dass die mathematischen Wissenschaften nicht das Schöne oder Gute behandeln, so ist dies unwahr; denn schön und gut sind nicht dasselbe. (Letzteres giebt es nur bei Handlungen; Schönes findet sich aber auch in dem Unbeweglichen.) Vielmehr besprechen und beweisen diese Wissenschaften das Schöne

---

um trennen zu können, muss diese Bestimmung doch an den sinnlichen Dingen vorhanden sein, und dies ist mit denen der Geometrie nicht der Fall.

1163) Hier ist der Text mangelhaft und deshalb auch die Uebersetzung unverständlich. A. will sagen: Obgleich der Arithmetiker den Menschen als untheilbar, der Geometer als theilbar ansieht, so widerspricht sich dies nicht, da Jeder von einem andern Gesichtspunkt ausgeht. — Das Bedenkliche einer solchen Aushülfe wird der Leser bemerken; man kann wohl Einzelnes von einem Gegenstand abtrennen und für sich betrachten; aber es ist nicht möglich, dass Widersprechendes zugleich an einem Gegenstande haftet; deshalb kann nicht das Theilbare und auch das Untheilbare aus demselben Gegenstande ausgetrennt werden. Diese Schwierigkeit löst sich hier nur dadurch, dass die Zahlen keine seienden Bestimmungen, sondern nur Beziehungsformen sind, die man allerdings willkürlich wechseln kann.

1164) Hier hilft sich A. mit seiner beliebten Unterscheidung eines Seins dem Vermögen und eines Seins der Wirklichkeit nach. Nach A. behandelt die Mathematik die Form, also das Wirkliche; die sinnlichen Dinge sind aber dieses Wirkliche mit Stoff angefüllt. Das Unzulässige dieser Unterscheidung ist früher Erl. 780. 828 dargelegt.

am meisten; denn wenn sie auch nicht dieses Wort gebrauchen, aber doch die Dinge und die Begriffe des Schönen beweisen, so besprechen sie es doch. Die vornehmsten Bestimmungen des Schönen sind aber die Ordnung, die Uebereinstimmung und das Maass, und mit deren Beweisen beschäftigen sich die mathematischen Wissenschaften am meisten. Da nun die Ordnung und das Maass sich als die Ursache von Vielem zeigt, so erhellt, dass diese Wissenschaften auch eine solche Ursache besprechen, die als das Schöne in gewisser Weise Ursache ist. Deutlicher werde ich hierüber an einem anderen Orte sprechen. [1165])

Viertes Kapitel.

So viel sei über die Gegenstände der Mathematik gesagt, und dass sie seiend sind, und in welcher Weise und wie sie ein Früheres sind, und wie nicht. Wenn ich nun zu den Ideen mich wende, so will ich zunächst die Lehre über diese Ideen für sich untersuchen und nichts von der Natur der Zahlen einmengen, sondern die Lehre so aufnehmen, wie sie die Begründer zuerst aufgestellt haben. [1166]) Man sagt, diese Annahme von Ideen sei da-

---

1165) Dieser Schluss ist eine Entgegnung auf den früher erwähnten Vorwurf, dass die Mathematik keinen Werth habe, weil sie das Gute und Schöne nicht behandele. Die hier von A. gegebene Rechtfertigung ist dürftig, ja falsch, weil sie auf einem falschen Begriff des Schönen beruht (Aesthetik I. 62); sie ist aber auch unnöthig, weil die Wissenschaften das Schöne wie alles Andere nur zu ihrem Gegenstande nehmen können, aber nicht selbst schön zu sein brauchen, und weil aller Werth der Wissenschaft als solcher nur in ihrer Wahrheit, nicht in der besonderen Beschaffenheit ihres Gegenstandes liegt. Die Wissenschaft von dem Sandkorn steht so hoch wie die Wissenschaft von der menschlichen Seele und von der Gerechtigkeit und Tugend (B. I. 87, Aesthetik I. 21).

1166) Die Verbindung der Zahlen mit den Ideen fällt erst in die späteren Jahre Plato's. In den Schriften, die

durch veranlasst worden, dass man die Lehre des Heraklit für wahr angenommen, wonach alles Seiende immer fliessen solle. Sollte dabei eine Wissenschaft und Erkenntniss stattfinden, so müssten noch beharrliche Naturen neben den sinnlichen bestehen, weil es von dem Fliessenden keine Wissenschaft geben könne. Als nun Sokrates seine Untersuchung auf das Sittliche und die Tugenden richtete und versuchte, das Allgemeine derselben zu bestimmen, so suchte er in richtiger Weise das Was auf.[1167]) (Bei den natürlichen Dingen hatte nur Demokrit ein Weniges derart erreicht, und das Warme und Kalte ungefähr definirt, und die Pythagoräer hatten vorher nur Weniges darin geleistet, insofern sie die Begriffe, wie z. B. die der Zeit, des Gerechten und der Ehe auf Zahlen zurückführten.) Sokrates bestrebte sich nämlich der Beweisführung durch Schlüsse, und die Grundlage dazu ist das Was. Die dialektische Geschicklichkeit bestand damals noch nicht, und man vermochte nicht das Gegentheilige getrennt von dem Was zu untersuchen und nicht zu erkennen, dass dieselbe eine Wissenschaft die Gegentheile umfasst.[1168]) Zweierlei hat Sokrates geleistet, wie man anerkennen muss; das induktive Verfahren und die Bestimmung des Allgemeinen; beide sind Grundlagen der Wissenschaft.[1169]) Sokrates machte hierbei

---

von Plato erhalten sind, besteht diese Verbindung noch nicht. Auch A. will hier zunächst die Ideenlehre ohne diese Verbindung untersuchen.

1167) Das Was (*το τι ἐστι*) ist der zu dem Begriff einer Sache gehörende Inhalt, wenn auch nicht in der Strenge, wie das *το τι ἠν εἰναι* oder das wesentliche Was eines Dinges. Dieses Was wird deshalb durch die Definition erkannt, auf deren Auffindung die ethischen Untersuchungen des Sokrates hinauslaufen, wie die Memorabilien des Xenophon ergeben.

1168) So werden z. B. in Plato's „Menon" die beiden Gegensätze: die Tugend ist lehrbar, und: die Tugend ist nicht lehrbar, untersucht, ohne dass eine Definition der Tugend vorausgeschickt wird. A. meint, diese Gewandtheit des Denkens habe zu des Sokrates Zeit noch nicht bestanden.

1169) Dieses induktive Verfahren tritt bei Sokrates

indess weder das Allgemeine noch die Begriffe zu etwas für sich Bestehenden; dagegen thaten dies die Begründer der Ideenlehre, welche diese abgesonderten Begriffe Ideen der Dinge nannten. Deshalb[1170]) mussten sie ziemlich von jedem allgemein Ausgesagten auch eine Idee annehmen; es ging ihnen so ziemlich wie Einem, der, weil er meinte, eine geringere Anzahl von Dingen nicht zählen zu können, sie dieses Zählens wegen erst vermehrte. Denn der Ideen sind so zu sagen noch mehr als der sinnlichen Dinge, und nur um die Ursachen dieser zu finden, kamen sie auf die Ideen. Es besteht nämlich für jedes Einzelne eine gleichnamige Idee, und neben und ausserhalb der einzelnen Dinge besteht auch noch Eines für Vieles und für die irdischen wie für die ewigen Dinge.[1171])

In so vielfacher Weise nun auch der Beweis für das Dasein dieser Ideen geführt wird, so führt doch keiner zu dem Sein derselben. Bei einigen dieser Beweise ist der Schluss kein zwingender, und bei anderen führt das Ergebniss auch da zu Ideen, wo Jene keine annehmen; denn nach dem Grunde, den man aus den Wissenschaften dafür hernimmt, gäbe es Ideen für Alles, wovon Wissen-

---

und selbst in den Dialogen Plato's noch viel deutlicher hervor, als wie es bei A. geschieht, der schon mehr strebt, den Inhalt durch Schlüsse und strenge Beweise zu gewinnen.

[1170]) Das nun Folgende in diesem Kapitel und in dem Kap. 5 ist eine beinahe wörtliche Wiederholung des Kap. 9, Buch 1; es wird deshalb für die Erklärung auf die dort gegebenen Erläuterungen Bezug genommen.

[1171]) Der Sinn dieser Stelle ist: Ideen bestehen 1) für die vergänglichen Dinge, 2) für das Gemeinschaftliche an den Dingen (für das Eins von Vielen), 3) für die ewigen Dinge, d. h. für die Himmelskörper; deshalb bestehen mehr Ideen wie Einzeldinge. In Kap. 9, Buch 1 wird nur behauptet, dass ebenso viel Ideen wie selbstständige Dinge bestehen. Die Stelle hier ist auch deshalb auffallend, weil Plato nicht eine besondere Idee für jedes Einzelding, sondern nur für jede Art derselben annimmt; indess hat A. es vielleicht auch so gemeint und sich nur nachlässig ausgedrückt.

schaft stattfindet; nach dem Grunde des Einen für Vieles gäbe es auch Ideen von den Verneinungen, und nach dem Grunde, dass das Vergangene denkbar, gäbe es von dem Vergangenen Ideen; denn auch von diesem findet eine Vorstellung statt. Ferner werden in den genaueren Darstellungen auch Ideen von den Beziehungen angenommen, obgleich die Platoniker kein besonderes Sein von ihnen annehmen; Andere nennen sie so wie den dritten Menschen. Ueberhaupt hebt die Ideenlehre dasjenige auf, was ihre Anhänger noch für mehr seiend als die Ideen annehmen. Denn nach ihrer Lehre ist nicht die Zwei, sondern die Zahl das Erste, und noch früher als diese ist die Beziehung, und früher als diese das An-sich, und was Alles die Widersprüche sind, in welche die Anhänger der Ideenlehre sich mit den Grundlagen ihrer Lehre verwickelt haben. Ferner muss es nach der Voraussetzung, welche sie zu der Annahme von Ideen geführt hat, nicht blos Ideen von dem Selbstständig-Seienden geben, sondern auch von vielem Anderen; denn der eine Gedanke besteht nicht blos für das Seiende, sondern auch für das Nichtseiende, und die Wissenschaften haben nicht blos das Selbstständig-Seiende zum Gegenstande. Aehnliche Verkehrtheiten ergeben sich noch unzählige. Dennoch können, der Nothwendigkeit und den Meinungen über die Ideen zufolge, wenn eine Theilnahme an den Ideen stattfindet, nur von den selbstständigen Dingen Ideen bestehen; denn das Einzelne nimmt nicht nebenbei an ihnen Theil, 1171 b) sondern es muss an der Idee theilnehmen, insofern es selbstständig und nicht blos als Bestimmung von einem Unterliegenden ausgesagt wird. Ich meine z. B., wenn etwas an der Idee des Doppelten Theil hat, so hat es zwar auch an dem Ewigen Theil, aber nur nebenbei; denn für das Doppelte ist das Ewig-sein nur ein Nebenbei. Die Ideen müssen also selbstständig sein. Das Selbstständig-Seiende hat aber bei den Ideen denselben Sinn, wie bei dem Diesseitigen; denn was soll es sonst heissen, neben

1171 b) D. h. das Einzelne nimmt nicht als blosse Eigenschaft, die nicht zu dem Wesen der Sache gehört an der Idee Theil. Die Ideen enthalten von jedem Einzelnen nur seinen wesentlichen Inhalt; das zufällig daneben noch Bestehende ist der Idee dieses Gegenstandes fremd.

den Sinnendingen eine Eins im Vielen zu setzen? Wenn die Ideen und die an ihnen theilnehmenden Dinge von derselben Art sind, so haben sie etwas Gemeinsames. Denn weshalb sollte bei den vergänglichen Zweiheiten und bei den vielen, aber ewigen Zweiheiten [1172]) die Zweiheit mehr eine und dieselbe sein, als bei der Idee der Zweiheit und der einzelnen Zweiheit? Sind sie aber beide nicht von derselben Art, so hätten sie nur den Namen gemein, so, als wenn man z. B. den Kallias und ein Stück Holz beide Menschen nennen wollte, ohne auf ein Gemeinsames für beide zu achten. Sollen nun im Uebrigen die allgemeinen Begriffe auch auf die Ideen passen, so z. B. auf den Kreis-an-sich die Gestalt, die Fläche und die übrigen Stücke dieses Begriffes, aber so, dass allemal hinzugesetzt werden muss, auf welches Sinnending sich die betreffende Idee bezieht, so fragt sich, ob solche Aussage nicht völlig leer ist. Denn zu was soll jener Beisatz hinzugesetzt werden? Zum Mittelpunkt oder zur Fläche oder zu Allem? Denn Alles, was in dem selbstständigen Dinge ist, sind Ideen, wie z. B. das Lebendige und das Zweifüssige. [1172b]) Ferner ist klar, dass die Idee etwas und gleich der Fläche eine Natur sein muss, welche allen Arten wie die Gattung innewohnt.

[1172]) Dies sind die Zweiheiten, welche an den Himmelskörpern angetroffen werden.

[1172b]) A. meint: die Ideen und die Einzeldinge haben entweder eine Natur, dann kommt man auf den „dritten Menschen“, oder sie haben gar nichts mit einander gemein, sind nur gleichnamig, oder endlich die Definitionen oder Begriffe beider sind identisch, und die Definition der Idee unterscheidet sich nur dadurch, dass ihr hinzugesetzt wird, sie sei dies als Idee des Einzeldinges. So passe die Definition des einzelnen Kreises auch auf die Idee des Kreises, und man könne letztere von jener nur dadurch unterscheiden, dass dort hinzugesetzt werde, auf welches Sinnending sie sich beziehe. — Alle diese Widerlegungen, in denen A. unermüdlich ist, werden für den Leser um so ermüdender, weil sie sich alle auf indirekte, d. h. nur auf die Folgen sich richtende Gegenbeweise beschränken, ohne die eigentliche Ursache des den Ideen anhaftenden Irrthums aufzudecken, und ohne zu erklären, wie Plato

Fünftes Kapitel.[1173])

Am bedenklichsten ist aber die Frage, welchen Nutzen die Ideen den ewigen unter den sinnlichen Dingen so wie den entstehenden und vergehenden Dingen bringen? Denn sie sind weder für diese die Ursache der Bewegung noch sonst einer Veränderung. Auch für die Erkenntniss der übrigen Dinge tragen die Ideen nichts bei; denn ihr Sein ist nicht das Sein jener, sonst müssten sie in den Dingen sein. Ebensowenig helfen sie für das Dasein der Dinge, weil sie diesen, welche an ihnen theilnehmen, nicht innewohnen. Vielleicht könnte man sie so als Ursache ansehen, wie das Weisse Ursache eines weissen Körpers ist, dem es beigemischt ist; allein diese Ansicht, die zuerst Anaxagoras und nachher Eudoxos[1174]) und einige Andere zur Lösung der Schwierigkeit aufstellten, ist leicht zu widerlegen, da man vieles Unmögliche an ihr aufzeigen kann. Ueberhaupt kann in keiner der gewöhnlichen Weisen angegeben werden, wie die Dinge aus den Ideen hervorgehen sollen. Sagt man, die Ideen seien die Muster, oder die Dinge hätten an ihnen Theil, so sind dies nur leere Worte oder dichterische Gleichnisse. Denn welches ist das Wirkende, was dabei auf die Ideen hinschaut? Auch kann sehr wohl etwas sein und werden, ohne nachgebildet zu sein; so kann z. B. Sokrates werden, mag ein Sokrates vorher bestehen oder nicht. Aber selbst wenn es einen ewigen Sokrates gäbe,[1175]) so würde es doch mehrere Muster, folglich auch mehrere Ideen von ihm geben; so besteht

---

auf diese Ideen gekommen ist. Für den Kenner genügt das Wissen, dass die Begriffe der Dinge nur durch das trennende Denken des Menschen aus den Dingen ausgesondert werden; damit ist Alles gesagt, was gegen die Ideen gesagt werden kann.

[1173]) Auch dieses Kapitel stimmt beinahe wörtlich mit Kap. 9, Buch 1, und zur Erklärung wird deshalb auf die dortigen Erläuterungen Bezug genommen.

[1174]) Eudoxos ist der berühmte griechische Astronom, von dem A. Kap. 8, Buch 12 gehandelt hat.

[1175]) D. h. die Idee eines Sokrates.

von dem Menschen die Idee des Lebendigen und des Zweifüssigen, und dazu auch noch der Mensch-an-sich. Ferner wären die Ideen nicht blos Muster für die sinnlichen Dinge, sondern auch für sich selbst; so wäre die Idee der Gattung das Muster für die als Arten darunter gehörenden Ideen, und so wäre ein und dasselbe zugleich Muster und Nachbild. Auch ist es wohl nicht möglich, dass das Selbstständig-Seiende getrennt besteht von dem, dessen Selbstständiges es ist; wie sollten also die Ideen, die das Selbstständige in den Dingen sind, von ihnen getrennt bestehen können? Im Phädon [1176]) wird dies so dargestellt, als wenn die Ideen die Ursache des Seins und Werdens der Dinge wären. Allein trotz der Ideen wird nichts ohne ein Bewegendes, und umgekehrt entsteht Vieles, z. B. ein Haus, ein Ring, obgleich die Platoniker für diese Dinge keine Ideen annehmen. [1177]) Es ist also offenbar sehr wohl zulässig, dass auch die Dinge, wofür sie Ideen aufstellen, mittelst solcher Ursachen bestehen und entstehen wie die eben genannten Dinge, und dass keine Ideen dazu nöthig sind. So kann man gegen die Ideen theils in dieser Weise, theils in strengerer und genauerer Begründung noch Vieles dem Beigebrachten Aehnliches geltend machen.

Sechstes Kapitel. [1178])

Nachdem die Lehre von den Ideen geprüft worden, wird es zweckmässig sein, nochmals die Folgen zu unter-

---

[1176]) Es ist damit der diesen Namen führende Dialog des Plato gemeint.

[1177]) Weil es nämlich Kunstprodukte und nicht Naturprodukte sind.

[1178]) In diesem Kapitel geht A. auf die Zahlenlehre über, nachdem er in Kap. 2 und 3 die geometrischen Bestimmungen und die Zahl nur ganz im Allgemeinen behandelt und in Kap. 4 und 5 die Ideen erörtert hat. Die nun hier folgende Darstellung der verschiedenen zu A.'s Zeit und vor ihm aufgestellten Zahlentheorien haben für die Gegenwart etwas sehr Unverständliches; theils nach

suchen, welche sich aus der Ansicht Derer ergeben, welche die Zahlen für besondere selbstständige Dinge und für

---

ihrem Inhalte, hauptsächlich aber dadurch, dass man jetzt schwer begreifen kann, wie überhaupt solche sonderbare und verkehrte Ansichten über die Zahlen von den weisesten Männern jener Zeit haben aufgestellt werden können. Gerade dieser letzte, für uns interessanteste Punkt, wie diese Männer zu solchen Ansichten gelangt sind, wird indess von A. am wenigsten erörtert; er ist nur mit der Prüfung und Widerlegung des Inhaltes an sich beschäftigt.

Will man das Folgende leichter verstehen, so wird es gut sein, zuvor die Natur der Zahlen nach *realistischer* Auffassung sich zu vergegenwärtigen; gerade sie bietet einen Schlüssel, welcher am besten das Räthselhafte dieser alten Ansichten zu erklären vermag.

Die Zahlen gehören nach realistischer Auffassung zu den blossen Beziehungsformen des Denkens; sie sind kein Bild eines Seienden oder einer seienden Eigenschaft, sondern sie sind nur eine Weise, die Dinge im Denken auf einander zu beziehen, und zwar gehören sie zu den verbindenden Beziehungen, während andere, wie das *Nicht* und das *Oder*, zu den trennenden Beziehungen gehören. (B. I. 52). Die Zahlbeziehung an sich ist nun so wenig zu definiren wie die übrigen obersten Gattungen der Beziehungen; so wenig wie man das Nicht, das Gleich, das All, die Ursachlichkeit u. s. w. definiren kann, so wenig ist es mit der Zahlbeziehung möglich; man muss von ihr im Denken wirklich Gebrauch machen, dadurch allein kann man sie kennen lernen und erfahren, was sie ist. Auch *Spinoza* erklärt die Zahlen nur für Gedankendinge (B. XLI. 100).

Als Beziehung giebt sonach die Zahl keine *seiende* Bestimmung der Dinge an, und sie ist deshalb wie alle Beziehungsformen ohne Inhalt und leer. Wenn ich sage: Diese hier sind drei, so habe ich nicht den mindesten Anhalt über die Natur und die Eigenschaften der unter dieser Drei befassten Gegenstände; es können drei Thaler, drei Farben, drei Götter, drei Nullen, drei Gedanken sein. Ebenso kann derselbe Gegenstand gleichzeitig den Bestandtheil von verschiedenen Zahlen bilden; die zwei runden Thaler hier auf dem Tisch gehören mit den drei run-

die ersten Ursachen alles Seienden erklären. Ist nun die Zahl eine besondere Natur, und ihr Sein eben nur dies,

---

den Gulden daneben zu den fünf Geldstücken; also ist der einzelne dieser Thaler sowohl ein Theil der Zwei wie der Fünf, und der einzelne Gulden ein Theil der Drei und der Fünf, und zwar gleichzeitig. Dies wäre unmöglich, wenn die Zahl eine seiende Bestimmung von den Dingen aussagte; der Thaler kann z. B. nicht zugleich zu dem Runden und zu dem Eckigen gehören, aber wohl zu der Drei und zu der Fünf; obgleich die Drei und Fünf ebenso einander entgegengesetzt sind wie das Runde und das Eckige. Dies erklärt sich also nur dadurch, dass die Zahlen blosse Beziehungen im Denken sind, während das Runde und das Eckige seiende Bestimmungen sind und deshalb sich ausschliessen.

Aus dieser blossen Beziehungsnatur ergiebt sich die wichtige Folge, dass die Zahlen mit dem Seienden keine solche seiende Verbindung eingehen können, wie dies innerhalb des Seienden mit den Eigenschaften geschieht; das Runde, das Grosse, das Schwere geht mit dem Silberstoff eine ganz andere Verbindung zu einem Thaler ein als die Zahl; von der Zahl wird das Sein des Thalers gar nicht berührt; er bleibt in seinem Sein durchaus unverändert, mag er zu einer Summe von Drei oder von Tausend gehören, mag er addirt oder subtrahirt werden; während eine Veränderung in seienden Bestimmungen, wie in der Gestalt, Schwere, Farbe, ihn in seinem Sein betrifft und seine Natur als Thaler völlig aufheben kann. Dieser Umstand bildet einen wesentlichen Unterschied der Zahlen gegen die Linien, Flächen und anderen Elemente und Gegenstände der Geometrie. Deren Bestimmungen sind seiender Natur, und jede Veränderung in der Länge, Fläche, Ausdehnung eines Körpers trifft seine seiende Natur. Deshalb gehen die geometrischen Bestimmungen mit den Dingen eine seiende Verbindung ein, während bei den Zahlen dies nicht stattfindet. Hieraus ergiebt sich ein höchst wichtiger Unterschied der Geometrie von der Arithmetik. Beide stellen Lehrsätze oder Gesetze innerhalb ihres Gebietes auf; allein die Beweise für deren Wahrheit und für deren Allgemeingültigkeit sind bei beiden durchaus verschieden. Die Geometrie kann ein Bild

Zahl zu sein, wie Manche behaupten, so sind drei Fälle möglich. *Entweder* müssen dann die einzelnen Zahlen,

---

ihrer Bestimmungen sichtbar oder anschaulich machen (indem dabei die kleineren Abweichungen von dem strengen Begriff entweder nicht gesehen werden oder davon abgesehen wird), und so kann man an diesem anschaulichen Bilde den Beweis durch den Augenschein führen. Die Arithmetik kann dies nicht; von ihren Zahlen kann sie kein Bild geben; sie kann höchstens eine entsprechende Menge von einzelnen Dingen (Punkten, Thalern, Tönen) bieten, die an sich keine Spur einer Zahl an sich tragen, und die nur, wenn der Mensch sie unter der Zahlbeziehung auffasst, ihn zur Annahme einer *bestimmten* Zahl für sie nöthigen. Deshalb kann die Arithmetik ihre Lehrsätze nicht so beweisen wie die Geometrie; sie kann nur an einzelnen Fällen die Richtigkeit derselben erproben lassen. Dass $2 + 3 = 5$ ist, kann sie z. B. an fünf Punkten darlegen, die sich durch einen Strich in 2 und in 3 Punkte sondern lassen; allein dies ist nur *ein* Fall; es fragt sich, ob dies auch bei den Thalern, den Aepfeln, den Sternen ebenso stattfindet; ob die Zahl nicht so mit den Einzeldingen verwachsen ist, dass eine Veränderung an ihnen auch die Zahl und ihre Lehrsätze berührt. Dies ist nun, wie Jedermann jetzt weiss, nicht der Fall; allein so leicht sich dies ausspricht, so schwer ist dies zu beweisen, wenn man die Beziehungsnatur der Zahlen nicht schon erkannt hat. So wie die Zahlen zu den *seienden* Eigenschaften der Dinge gerechnet werden, muss ein besonderer Beweis für die Allgemeingültigkeit ihrer Lehrsätze geführt werden; wenn dieser aber unmöglich ist, und dennoch diese Allgemeingültigkeit nicht bezweifelt wird, so kommt es eben von dieser Beziehungsnatur der Zahlen, die mit den *seienden* Dingen keine *seiende* Verbindung eingehen, deshalb diese Dinge durch ihren Hinzutritt auch nicht zu Verschiedenen machen und nur deshalb die wichtige Eigenthümlichkeit haben, dass das, was für die Zahlen in *einem* Falle durch die Probe oder durch Zählen oder sonst als wahr ermittelt worden ist, nunmehr für *alle* Dinge gilt und insofern eine volle Allgemeingültigkeit hat. Nachdem man an dem einen Falle mit den 5 Punkten auf diesem Papier erprobt hat, dass $2 + 3 = 5$ sind, so gilt dieser

wie sie auf einander folgen, der Art nach von einander verschieden sein, und dies findet entweder gleich bei den

---

Satz nunmehr allgemein; alle Dinge, die Körper und die Geister, die Götter und die Menschen, Seiendes und blos Gedachtes ist ihm unterworfen; der Satz gilt ebenso bei Nullen wie bei Thalern. Hierauf allein beruht die allgemeine Anwendbarkeit des Ein-mal-Eins.

Die Zahlbeziehung ist jedoch nicht blos diese Beziehung zu einer ihre Bestandtheile ganz in sich verschlingenden Zahl, wie es bei dem dekadischen System bis zur Zehn stattfindet, sondern sie hat auch noch eine andere, weniger stark vereinende Form; dies ist die Beziehung mehrerer Zahlen zu einer Summe, aus der dann sich die Beziehung als Differenz gegensätzlich herausbildet. Die Beziehung von $3 + 4 + 1$ ist auch eine Zahlbeziehung, aber doch anderer Art als die in der 8 vorgestellte Zahlbeziehung, obgleich die Summe jener drei Zahlen auch 8 ist; dasselbe gilt für die $7 - 3 - 2$ im Vergleich zur 2. Diese losere Verbindung mit ihrem Gegentheil bildet die Grundlage für die geformten Zahlen, mit denen die Arithmetik sich allein beschäftigt, weil die Lehre der einfachen Zahlen mit dem Ein-mal-Eins beendet ist. Für diese geformten Zahlen lassen sich, wenn nicht Bilder, doch Zeichen (Symbole) schaffen, welche gleich den Hieroglyphen die hier auftretenden Beziehungen und ihre Elemente durch sichtbare Zeichen andeuten und so dem Gedächtniss zu Hülfe kommen können; dies sind die bekannten Zeichen: $+$ für Addition, $-$ für Subtraktion, $\times$ für Multiplikation, welche wesentlich nur eine Addition geformter Zahlen ist, und : oder die Bruchgestalt $\frac{x}{y}$ für die Division, welche wesentlich nur eine Subtraktion geformter Zahlen ist; ferner das Zeichen $=$ für die Gleichheit u. s. w. So ist man dadurch im Stande, geformte Zahlen anschaulich zu machen; indess ist diese Anschaulichkeit hier eine ganz andere wie in der Geometrie; bei letzterer ist das Anschauliche ein wahres Bild, weil es gewisse Bestimmungen mit dem Gegenstande übereinstimmend hat; dagegen ist die Anschaulichkeit der arithmetischen Formeln nur so wie die unserer gedruckten Worte gegenüber den gesprochenen Worten; sie sind nur

Einsen statt, und keine Eins kann mit der anderen Eins zusammengezählt werden; oder sie bilden alle eine Reihe;

---

eine Hülfe für das Gedächtniss, ohne dass zwischen dem sinnlichen Zeichen und dem damit gemeinten Begriffe irgend eine Aehnlichkeit bestände.

Indem Kant dies nicht anerkennen oder doch verhüllen will, entgeht ihm die Erkenntniss der unterscheidenden Natur der Zahlen gegen die Gegenstände der Geometrie. Man sehe „Kritik d. r. Vernunft", B. II. 562, und B. III. 98.

In diesen geformten Zahlen lassen sich also zwei Bestimmungen unterscheiden; einmal die bestimmte Grösse der einzelnen darin auftretenden Zahlen, und dann die Form für sich, in der sie zu einander verbunden sind; ob dies z. B. durch $+$ oder $-$ oder $\times$ u. s. w. geschieht; ob der Glieder zwei oder mehr sind u. s. w. Die weiteren Erfahrungen führten bald zu Versuchen, die bestimmte Grösse der Zahlen von dieser Form schärfer und erkennbarer abzusondern und die Gesetze der letzteren für sich aufzusuchen. Um dies voll zu erreichen, erfand man die Buchstabenrechnung, welche in ihren Buchstaben, gleich den Ziffern, Zahlen bezeichnet, aber die bestimmte Grösse derselben nicht mit in das Zeichen aufgenommen hat. So hatte man in diesen Buchstaben ein ausschliessliches Symbol für die Form der zusammengesetzten Zahlen gefunden, und es wurde nun möglich, mit diesen Formeln getrennt von der bestimmten Grösse der Zahlen zu rechnen, d. h. diese Form vermöge der entgegengesetzten Natur von Plus und Minus mannichfach zu verändern, ohne dadurch den Zahlenwerth dieser verschiedenen Formen zu verändern. Jede dieser Formeln, wenn sie durch das Zeichen $=$ sich zu einem Gesetz erhoben hatte; z. B. $a + b = b + a$, $ab = ba$, $(a + b) a = aa + ba$ u. s. w. galt vermöge der Beziehungsnatur der Zahlen nun allgemein, mochten statt der Buchstaben bestimmte Zahlen gesetzt werden, welche man wollte. So hatte man ein neues Mittel, Gesetze innerhalb der Zahlen aufzustellen, gefunden, und auf diesem Mittel beruht die höhere Arithmetik. Sie hat die Arten der geformten Zahlen allmählich sehr vermehrt; es giebt Brüche, Dezimalbrüche, Potenzen, Logarithmen, Zahlen in Reihenform, Zahlen in Form von unendlichen Reihen u. s. w., allein alle diese Formen lassen

aber jede Eins kann mit jeder beliebigen zusammengerechnet werden, welcher Art die mathematischen Zahlen

---

sich leicht auf die ursprüngliche Beziehung von Plus und Minus zurückführen und sind nur Besonderungen dieser Grundbegriffe der geformten Zahl. Sie haben den Zweck, für die mannichfache Formirung der zusammengesetzten Zahlen feste und leicht zu handhabende Begriffe und Symbole zu bieten.

So kommt es, dass die Arithmetik ebenso wie die Geometrie mit den einfachsten Elementeu beginnen und in stetiger Folge zu höheren Begriffen und Gesetzen aufsteigen kann, deren Wahrheit in beiden Wissenschaften durch syllogistische Beweise aus früheren Lehrsätzen abgeleitet werden kann. Deshalb ist die Gewissheit in beiden Wissenschaften die gleich hohe, obgleich der Arithmetik die anschauliche Natur ihrer Gegenstände fehlt, und obgleich die Wahrheit der elementarsten Gesetze in beiden Wissenschaften auf ganz verschiedenen Wegen dargelegt werden muss. Ebenso ist der Grund der Allgemeingültigkeit ihrer Gesetze bei beiden durchaus verschieden, ein Umstand, der weniger bekannt ist, weil die Lehrbücher beider Wissenschaften diese schwierige Frage gar nicht behandeln, sondern den an einer *einzelnen* Figur oder an *einer* bestimmten Zahl geführten Beweis ohne Weiteres für *alle* Fälle gültig ansehen, während gerade diese Frage ihre besondere tiefere Untersuchung fordert und in der Geometrie eine ganz andere Erledigung erhält als in der Arithmetik. Hier ist die Arithmetik in grossem Vortheil, weil vermöge der beziehenden Natur ihrer Zahlen es sich als allgemeines Gesetz ergiebt, dass der *seiende* Unterschied der unter ihre Zahlen befassten Dinge die Richtigkeit des bei *einem* Fall gefundenen Zahlenergebnisses nie verändern kann.

Das Vorstehende mag hier genügen, obgleich es den Reichthum dieses Gebietes nur hat andeuten können; es wird wenigstens dadurch möglich sein, die hier von A. vorgeführten Ansichten über die Zahlen *wahrhaft* zu verstehen, d. h. die Umstände zu erkennen, welche die griechischen Philosophen gerade durch die strenge Konsequenz ihres Denkens zu Annahmen geführt haben, von denen jetzt man kaum den Sinn verstehen, geschweige

sein sollen, in welchen keine Eins von der anderen unterschieden ist. *Oder* die Einsen sind theils zusammen-

---

sich denken kann, wie vernünftige Männer auf dergleichen Ansichten haben verfallen können.

Diese Ansichten und Irrthümer der Griechen und Späteren lassen sich alle auf den *einen* Grundgedanken zurückführen, dass man die Zahlen als ein *Seiendes* und nicht als eine blosse Beziehungsform im Denken aufgefasst hatte. Diese Auffassung durchzieht alle diese verschiedenen Theorien, auch die des A. selbst, und aus ihr sind wesentlich die sonderbaren Meinungen einzelner griechischer Philosophen hervorgegangen. Gehören nämlich die Zahlen zu den *seienden* Elementen oder Eigenschaften der Dinge, so sind die einzelnen Zahlen auch so unterschieden wie diese Eigenschaften, und wenn man das Runde und das Schwere und das Gelbe nicht zusammenzählen kann, so muss das konsequente Denken dann dasselbe auch bei den einzelnen Zahlen annehmen, da gerade bei den Zahlen der Unterschied der einzelnen am schärfsten ausgeprägt ist und keine allmählich in die andere übergehen kann, oder, wie A. sich ausdrückt, keine die anderen berührt. Hieraus ist die in diesem Kapitel zuerst erwähnte Annahme entstanden, wonach die einzelnen Zahlen nicht zusammengezählt werden können (*ἀριθμοι ἀσυμβλητοι*). Da nun die Einsen die Elemente der Zahlen bilden, so kann diese Ansicht sich leicht dahin steigern, dass auch die Einsen, aus denen die verschiedenen Zahlen bestehen, von einander unterschieden sind; denn woher sonst als aus diesen Elementen sollten die Unterschiede der Zahlen kommen, und indem man endlich die Eins mit dem einzelnen Dinge identifizirte oder, mathematisch gesprochen, die benannten Zahlen mit den unbenannten identifizirte, kam man dazu, auch die einzelnen Einsen überhaupt nicht für addirbar zu halten. Dies ist das äusserste Extrem, zu dem die Natur der Zahl treibt, wenn sie als ein Seiendes behandelt wird; A. stellt es hier als die eine Alternative der ersten Ansicht über die Zahlen hin. Eine zweite, mildere Ansicht lässt zwar die Einsen in jeder Zahl unter einander addirbar sein, aber nicht die Einsen der einen Zahl mit den Einsen einer anderen Zahl. Der Ursprung dieser Ansicht ist derselbe; sie hat nur die Kon-

zuzählen, theils nicht, wie etwa wenn nach der Eins erst die Zwei, dann die Drei und so die ferneren Zahlen fol-

---

sequenz nicht so weit getrieben wie die zuerst erwähnte. Diese Ansicht bildet die zweite der drei von A. aufgeführten Theorien.

Diesen Ansichten gegenüber hielten die Pythagoräer an der unbeschränkten Addirbarkeit aller Zahlen fest; sie blieben mithin insofern dem Begriff der mathematischen Zahl am nächsten, so weit dies möglich ist, wenn man die Zahlen als seiende Bestimmungen auffasst. Danach sind die Zahlen nur in der Grösse, nicht in der Art unterschieden; sie bilden nur, wie A. sagt, eine Reihe, sind aber addirbar.

Eine dritte Ansicht, die A. zuletzt erwähnt, benutzt sämmtliche vorerwähnte Auffassungen; nach ihr sind manche Zahlen nicht addirbar, bei manchen auch die Einsen derselben nicht, und bei manchen findet wieder eine unbeschränkte Addirbarkeit statt. A. giebt das Nähere hier nicht an; allein es ist sehr wahrscheinlich, dass die sogenannten einfachen Zahlen, also die bis 10 in dem dekadischen System für nicht addirbar erklärt, die höheren aber für addirbar gehalten worden sind, weil bei letzteren schon die Form, in der sie vorgestellt und geschrieben werden, sie als aus den einfachen Zahlen zusammengesetzte Zahlen darstellt.

Dieses Verhältniss der Zahlen zu einander konnte aber den Griechen nicht genügen; war die Zahl ein seiendes Stück der Dinge selbst, so musste man sich klar werden, wie dieses stattfinde. Die Pythagoräer gingen hier am weitesten; sie machten die Zahlen zu den Elementen der Dinge und gaben deshalb der Zahl sogar eine stetige Grösse (μεγεδος), vermöge deren sie den Raum erfüllt. Plato nahm in seinen späteren Jahren auch für die Zahlen noch besondere, neben den mathematischen bestehende Idealzahlen an, welche für sich bestehen, aber durch das Theilnehmen an ihnen die Existenz der mathematischen Zahlen vermitteln. Andere, zu denen A. gehört, nehmen die Zahlen nur als eine den Dingen anhaftende, aber sinnliche und seiende Eigenschaft, die nur nicht für sich bestehen könne. Die Ansicht der Pythagoräer ist die auffallendste; sie erklärt sich aus der übertrieben mathe-

gen. Die Einsen in jeder dieser Zahlen sind dann zusammenzählbar; so die Einsen in der ersten Zwei; ebenso

---

matischen Richtung ihrer Philosophie. Wer in allen Dingen nur die Zahlenverhältnisse aufsucht, und wer dabei zu wunderbaren Entdeckungen gelangt, wie es bei dem Pythagoras mit den Schwingungsverhältnissen der Töne geschah; wer die grossen Unterschiede, welche schon an den Himmelskörpern aus den verschiedenen Zahlenverhältnissen ihrer Umläufe u. s. w. hervorgehen, bemerkt, für Den wird es zuletzt gar nicht so schwer, das Wesen der Dinge selbst in den Zahlen zu finden. Das Sonderbare solcher Annahme verschwand noch mehr dadurch, dass man den Zahlen eine Raumerfüllung zutheilte. Plato hatte früher die Zahlen zwischen die sinnlichen Dinge und die Ideen gestellt, weil sie das Viele mit jenen und das Unbewegte und Unveränderliche mit diesen gemein haben. Allein da auch ihm die Zahlen als ein Seiendes galten, so war die Analogie mit den sinnlichen Dingen nicht abzuhalten; die Zahlen sind dann nicht blos in ihrer Grösse unterschieden, sondern jede einzelne Zahl, z. B. die, welche für diese 7 Sterne, und die, welche für diese 7 Thiere, und die, welche für diese 7 Wochentage stattfindet, hat dann jede ihr besonderes Dasein. Wenn nun nach Plato für die vielen einzelnen Dinge einer Art, die eine abgesonderte Idee dieser Art, die Ursache ihres Daseins und ihres Wesens bildet, so musste auch für diese vielen Zahlen derselben Grösse eine Idee, d. h. die Idee dieser Zahl bestehen, welche in gleicher Weise wie bei den sinnlichen Dingen die Ursache ihres Daseins bildet. So kam Plato in seiner späteren Zeit auf diese Ideen von Zahlen oder auf die Idealzahlen. Eine Folge dieser Auffassung war, dass die einzelnen Idealzahlen mit einander in gar keiner Verbindung standen, dass sie nicht zusammengerechnet werden konnten, sondern qualitativ verschieden waren; die Addirbarkeit sollte nur bei den von ihnen abgeleiteten mathematischen Zahlen stattfinden. — A. wird nicht müde, die verkehrten Folgen dieser Idealzahlen darzulegen; allein seine eigene Ansicht, die sich der gewöhnlichen mathematischen Auffassung anschliesst, ist ebenfalls nicht ohne Bedenken. Nach A. sind die Zahlen seiend und wohnen den Dingen nach Art der Eigenschaften inne; sie

können die Einsen in der ersten Drei zusammengezählt werden u. s. w.; aber die Einsen in der Zwei an sich können mit denen in der Drei an sich nicht zusammengerechnet werden,[1179]) und ebenso geht dies nicht bei

---

sind deshalb nicht für sich bestehend, sondern nur im Denken von den Dingen zu trennen. Allein wenn in dieser Weise die Zahlen *seiende* Bestimmungen der Dinge sind, so fragt sich, wo ist, wenn drei Menschen zusammenstehen, die *seiende* Drei an denselben zu suchen? Hat jeder ein Stück dieser Drei oder haben sie nur alle zusammen diese Drei? Aber wie ist dies möglich, wenn die Drei eine *seiende* Bestimmung ist? Wenn zunächst nur Zwei beisammen stehen, existirt keine Drei an ihnen; aber mit dem Zutritt des Dritten ist die *seiende* Drei an ihnen? Wo kommt sie her? Wo geht sie hin, wenn der Dritte wieder fortgeht? Keine andere *seiende* Bestimmung dieser Menschen wird durch das Hinzutreten oder Fortgehen von Anderen berührt; jeder einzelne bleibt so gross, so gekleidet, so lebendig, so schwer, so gestaltet nach wie vor; weshalb macht nun gerade die *seiende* Zahlbestimmung hier eine Ausnahme? — Ferner wenn es unmöglich ist, dass die Zwei auch eine Drei ist, so haben doch die zwei Kinder mit ihrer Mutter als drei Menschen die Drei an sich; aber zugleich haben die beiden Kinder als zwei Kinder auch die Zwei an sich. Sind die Zahlen *seiende* Bestimmungen, so müssen sie an den einzelnen unter der Zahl Befindlichen bestehen, und so müssen jedem dieser Kinder zugleich die Zwei und die Drei innewohnen, während doch sonst keines rund und zugleich eckig, roth und zugleich blass, gesund und zugleich krank sein kann.

Der Leser möge die Länge dieser Erläuterung entschuldigen; soll die hier folgende Zahlenlehre und die Kritik des A. verstanden werden, so war sie nöthig, um sich zunächst in diesem Gebiet zu orientiren und namentlich die Gründe darzulegen, welche die Stifter der einzelnen Systeme gerade durch die Konsequenz ihres Denkens in den Irrthum geführt haben. Das Folgende wird sich nun um so schneller erledigen lassen.

1179) Die Ausdrücke: „Zwei an sich“, „Drei an sich“ bedeuten dasselbe wie die Idealzahlen; die Zwei an sich

den hierauf folgenden Zahlen. Deshalb zählt man bei der mathematischen Zahl eins, zwei, indem der Eins eine andere Eins hinzugefügt wird, und drei, indem eine fernere Eins dieser zweiten zugefügt wird und so fort; dagegen kommt bei der Zahl an sich nach der Eins eine besondere Zwei, welche die erste Eins nicht enthält und eine Drei an sich, welche die Zwei nicht enthält und so weiter.[1180]) Oder diese drei Arten von Zahlen finden neben einander statt; die zuerst genannte Art, ferner die mathematische Zahl und drittens die zuletzt genannte Art.[1181]) Ferner könnten die Zahlen auch getrennt von den Dingen bestehen oder nicht getrennt, sondern in den sinnlichen Dingen enthalten sein; aber nicht so, wie wir zuvor untersucht haben,[1182]) sondern so, dass die Dinge aus den ihnen innewohnenden Zahlen bestehen;[1183]) oder es könnten auch manche Zahlen getrennt, andere nicht getrennt bestehen, oder alle nicht getrennt. Damit sind die Arten, wie die Zahlen sein können, vollständig erschöpft. Auch Die, welche die Eins zu dem Anfang und zu dem Selbstständig-Seienden und dem Element von Allem machen und die Zahl aus der Eins und etwas Anderem bilden, haben in einer dieser Arten die Zahlen aufgefasst, mit Ausnahme Derer, welche alle Einsen für nicht-zusammenzählbar erklären. Es ist dies ganz richtig geschehen, denn andere Arten ausser den genannten sind nicht möglich. Die Einen nun behaupten, dass beide Arten von Zahlen bestehen, und zwar seien die Zahlen, welche ein Früher und Später haben, die Idealzahlen; die mathematischen Zahlen seien aber ausserhalb der Ideen

---

ist die Idee der einzelnen mathematischen Zwei oder die Zwei als Idealzahl.

1180) Dies ist die Ansicht Plato's in Betreff seiner Idealzahlen. Diese Idealzahlen bilden qualitativ verschiedene Wesen, welche mit einander in keiner Verbindung stehen und deshalb auch so wenig zusammengerechnet werden können wie die Idee des Menschen mit der Idee des Steines.

1181) Das zum Verständniss dieser verschiedenen Zahlenlehren Nöthige ist in Erl. 1178 enthalten.

1182) Nämlich Kap. 2 im Anfang.

1183) Wie die Pythagoräer annehmen.

und der sinnlichen Dinge, und beide Arten seien getrennt von den sinnlichen Dingen.[1184]) Andere behaupten, dass nur die mathematische Zahl das Erste an den Dingen sei und getrennt von den sinnlichen bestehe.[1185]) Die Pythagoräer haben nur die eine mathematische Zahl; diese soll aber nicht abgesondert bestehen, sondern die sinnlichen Dinge sollen daraus bestehen. Sie bilden den ganzen Himmel aus Zahlen, aber nicht aus einsartigen,[1186]) sondern die Einsen sollen eine räumliche Grösse haben; doch scheinen sie nicht zu wissen, wie die erste Eins zu einer solchen Grösse gekommen ist. Ein Anderer sagt, es gebe nur Idealzahlen; Andere lassen die mathematische Zahl mit dieser zusammenfallen. In ähnlicher Weise bestehen auch verschiedene Ansichten über die Längen, Flächen und Körper. Einige unterscheiden die mathematischen Bestimmungen dieser Art von den idealen; Andere, welche auch die Zahlen nicht als Ideen gelten lassen, nehmen die mathematischen Bestimmungen dieser Art auch nur im mathematischen Sinne; allein sie setzen wohl diese mathematischen Bestimmungen, aber doch nicht im mathematischen Sinne, da nach ihnen nicht jede Grösse

---

1184) Dies ist die Ansicht Plato's in seiner späteren Zeit. In seinen auf uns gelangten Schriften herrscht diese Ansicht noch nicht. Das „Vor und Nach" bei den Idealzahlen bedeutet, dass nach Plato jede folgende Idealzahl aus einer früheren durch Verbindung derselben mit der unbestimmten Zweiheit entsteht, was freilich mit der Nichtaddirbarkeit und qualitativen Verschiedenheit dieser Idealzahlen sich schlecht verträgt. Es wird unter diesem Vor und Nach nur das Früher und Später dem Begriffe nach zu verstehen sein.

1185) Man vermuthet, dass dies die Ansicht von Xenokrates oder Speusipp gewesen.

1186) Einsartig (*μοναδικος*) bezeichnet die abstrakte, an den Eigenschaften der Dinge nicht theilnehmende Natur der Zahlen. Dies sind allerdings die Zahlen, wenn man sie als Beziehungsformen des Denkens auffasst; aber wenn sie nach A. seiende, an den Dingen haftende Bestimmungen sind, so bleibt diese Bezeichnung mit einem Widerspruch behaftet, und sie ist nur der instinktive Versuch, die Zahl von dem Sein abzulösen.

sich in Grössen theilen lässt und nicht jede Art von Einsen eine Zwei bildet. Dass die Zahlen aus Einsen bestehen, nehmen Alle an, welche die Eins zum Anfang und Element der Dinge machen; nur die Pythagoräer nicht, nach welchen, wie erwähnt, die Zahl eine räumliche Grösse haben soll. Hieraus erhellt, wie viel Ansichten über die Zahlen aufgestellt werden können, und dass die erwähnten Alles erschöpfen; sie sind aber alle unmöglich, obgleich die eine vielleicht mehr als die andere.

Siebentes Kapitel.

Zuerst ist zu untersuchen, ob die Einsen zusammenzählbar sind oder nicht, und wenn nicht, in welcher von den oben unterschiedenen Weisen nicht. Es kann entweder jede Eins mit jeder anderen Eins nicht zusammenzählbar sein, oder es können die Einsen in der Zwei-an-sich mit denen in der Drei-an-sich nicht zusammenzählbar sein, und dasselbe kann so fort für die Einheiten der übrigen ersten Zahlen gelten.[1187] Sind nun alle Einsen zusammenzählbar und nicht verschieden, so entsteht die mathematische Zahl, und zwar als die einzige, und die Zahlen können dann keine Ideen sein;[1188] denn welche Zahl sollte der Mensch-an-sich oder das Lebendige-an-sich oder eine andere Idee sein? Die Idee ist von Jedem nur eine; so ist die des Menschen-an-sich nur eine, und die des Lebendigen-an-sich wieder nur eine; die Zahlen sind aber einander ähnlich, und es giebt unzählig viele einander gleichartige, so dass jede andere Drei ebensogut wie z. B. diese bestimmte Drei der Mensch-an-

---

1187) Die Ausdrücke: Zwei-an-sich, Drei-an-sich oder: die ersten Zahlen bezeichnen auch hier die Idealzahlen.

1188) Die Idealzahlen sind qualitativ von einander verschieden und können deshalb nicht, wie die mathematischen Zahlen, addirbar sein; macht man sie addirbar, so werden sie zu mathematischen Zahlen.

sich sein kann.[1189]) Sind aber die Ideen keine Zahlen, so können die Ideen überhaupt nicht sein; denn aus welchen Anfängen sollten sie entstanden sein?[1190]) Die Zahl wird aus der Eins und der unbestimmten Zweiheit, und diese sollen die Anfänge und Elemente der Zahl sein; auch kann man die Ideen weder früher noch später als die Zahlen setzen. Sind aber die Einsen nicht zusammenzählbar, und zwar so, dass keine mit der anderen zusammengezählt werden kann, so kann eine solche Zahl nicht die mathematische sein (denn die mathematische Zahl besteht aus Gleichartigem, und die von ihr bewiesenen Sätze gelten nur für solche Zahlen), noch die Idealzahl; denn dann wäre die erste Zwei nicht aus der Eins und der unbestimmten Zweiheit, und ebenso auch nicht die in der Reihe folgenden Zahlen, die Zweiheit, die Dreiheit, die Vierheit.[1191]) Auch werden die in der ersten Zweiheit enthaltenen Einsen gleichzeitig erzeugt, entweder, wie der Urheber dieser Ansicht sagt, aus Ungleichem, was gleich gemacht worden, oder sonst wie. Wenn ferner die eine Eins früher ist als die andere, so muss sie auch früher sein als die daraus entstandene Zwei; denn wenn Etwas früher, Anderes später ist, so muss auch das aus beiden Entstandene früher als das Eine und später als das Andere sein.[1192]) Da ferner die Eins-an-sich zuerst

---

1189) Um diesem Grunde auszuweichen, hat Plato Idealzahlen neben den zahllosen mathematischen angenommen. Nach Plato ist die Idealzahl zugleich die Idee für eine Gattung oder Art der natürlichen Dinge; deshalb fragt A.: Welche Zahl sollte der Mensch-an-sich sein?

1190) A. versetzt sich in die Lage der Platoniker, welche die Zahlen aus der Eins und der unbestimmten Zweiheit ableiten; in deren Sinn fällt dann auch die Idee, wenn diese Elemente nicht sind.

1191) In dieser Weise lassen nämlich die Platoniker die Idealzahlen entstehen.

1192) Dies ist ein sonderbarer Satz; man sollte meinen, wenn auch von den zwei Elementen, aus denen ein Zusammengesetztes sich bildet, das eine früher als das andere ist, doch das Produkt das spätere gegen beide sein müsse. Allein nach A. soll das Produkt in die Mitte kommen. Es ist diese Ansicht aus der räumlichen Stellung

ist, und auch in dem Uebrigen eine erste Eins ist, und da sonach mit Hinzunahme jener Eins-an-sich eine zweite Eins-an-sich ist und ferner eine dritte, wenn man von der ersten Eins-an-sich zählt, ein zweites von dem zweiten an gezählt, so würde folgen, dass die Einsen früher sind als die Zahlen, aus denen sie gebildet sind, und es wäre z. B. in der Zweiheit eine dritte Eins, bevor die Drei ist, und in der Dreiheit eine vierte Eins und so fort eine fünfte, bevor diese Zahlen selbst wären. 1193) Es hat nun zwar Keiner die Einsen auf diese Weise für unzusammenzählbar angenommen, doch ist auch diese Ansicht nach ihren Grundsätzen gerechtfertigt, obgleich sie unmöglich wahr sein kann. Denn dass die Einsen früher und später sind, ergiebt sich, wenn es eine erste Einheit und ein erstes Eins giebt; ebenso giebt es eine erste Zweiheit, wenn es eine erste Zwei giebt; denn es ist richtig und nothwendig, dass nach dem Ersten ein Zweites folgt, und wenn ein Zweites besteht, ein Drittes folgt, und so fort die anderen Zahlen der Reihe nach; aber man kann nicht Beides behaupten, dass nach der Eins eine erste und eine

---

der Elemente entnommen; wenn diese sich mischen oder sonst verbinden sollen, so müssen sie beide zusammenkommen, nach der Mitte zu sich nähern, und indem hier die Mischung oder die Zusammensetzung sich vollzieht, ist das Produkt in der Mitte von beiden; folglich, sagt A., wenn das eine Element früher, das andere später ist, ist das in der Mitte stehende Produkt früher als das eine, und später als das andere Element. Ist indess schon die Stellung des Produktes in der Mitte eine willkürliche Annahme, so ist die Uebertragung dieser räumlichen Verhältnisse auf die der Zeit geradezu verkehrt.

1193) Auch dieser Grund ist gegen die Idealzahlen des Plato gerichtet. Der Sinn ist: alle Idealzahlen entstehen aus der Ureins und der unbestimmten Zweiheit. Deshalb ist bei Entstehung der Zwei schon mit dem Dasein der ersten Eins derselben, wenn man jene Ureinheit dazu rechnet, eine Zwei vorhanden, uud die zweite dazu gehörende Eins ist schon die dritte Eins; so ist also schon die Dreiheit, ehe noch die Dreiheit aus der Zwei sich bildet, oder die Einsen sind vor den Zahlen, die sie enthalten.

zweite Einheit sei, und dass eine erste Zweiheit sei; dies ist unmöglich. Jene Philosophen setzen zwar die Einheit und eine erste Eins, aber keine zweite und dritte Eins, und wohl eine erste Zweiheit, aber keine zweite und dritte. Auch ist klar, dass, wenn alle Einsen nicht zusammenzählbar sind, die Zwei-an-sich und die Drei-an-sich und die ferneren Zahlen-an-sich nicht möglich sind. Denn mögen nun die Einsen sich gleich oder von einander verschieden sein, so muss doch die Zahl durch Hinzusetzen mittelst Zählens gewonnen werden, z. B. die Zwei dadurch, dass der Eins eine andere Eins hinzugesetzt wird, und die Drei dadurch, dass zu der Zwei eine fernere Eins hinzugesetzt wird, und ebenso die Vier.[1194] Wenn dem so ist, so können die Zahlen nicht so entstehen, dass sie aus der Zweiheit und der Eins entstehen; denn die Zweiheit ist ein Theil der Dreiheit, und diese ein Theil von der Vierheit, und das Gleiche gilt von den folgenden Zahlen.[1195] Allein bei Jenen wurde die Vierheit aus der

---

1194) Diese Art der Entstehung ist aber gerade das, was Plato für seine Idealzahlen leugnet, und selbst für die mathematischen Zahlen ist diese Behauptung bedenklich. Die einzelnen Zahlen, wie sie einander folgen, sind jede eine selbstständige, durch eine Menge gleicher und zählbarer Dinge bestimmte Beziehung, welche in der Seele auftreten und bestehen kann, ohne dass die vorgehende Zahl schon besteht. Man hat davon schon im Leben Beispiele. Zahlen, die sehr häufig gebraucht werden, erhalten ihren besonderen Namen, z. B. Mandel, Schock, Dutzend, halbes Dutzend u. s. w. Diese Zahlen sind von der Reihenfolge der Zahlen ganz unabhängig gebildet und zeigen, dass sie bestehen können, auch wenn die ihnen vorgehenden ganz fehlen, und selbst wenn überhaupt kein Zahlensystem, wie z. B. das dekadische, besteht.

1195) Auch dieser Grund ist sophistisch; die Zweiheit kann als ein Theil der Dreiheit aufgefasst werden, aber erst wenn die Dreiheit geworden ist, nicht vorher, und die Zweiheit ist deshalb nicht von der Dreiheit bedingt. Ueberhaupt ist mit der unbestimmten Zweiheit, aus welcher und der Eins Plato die Zahlen entstehen lässt, nur die Vielheit überhaupt gemeint. Die Zahlen sind nach ihm eine Verbindung von Vielheit und von der Eins.

ersten Zwei und der unbestimmten Zweiheit, und so erhält man zwei Zweiheiten ausser der Zwei-an-sich; wo nicht, so müsste die Zwei-an-sich ein Theil der Vierheit sein und zu ihr noch eine andere Zwei hinzukommen, und die Zweiheit würde dann aus der Eins-an-sich und einer andern Eins bestehen. Ist dem so, so kann die unbestimmte Zweiheit nicht das andere Element sein; denn sie erzeugt eine Einheit, aber nicht die bestimmte Zweiheit. Wie können ferner neben der Dreiheit-an-sich und neben der Zweiheit-an-sich noch andere Dreiheiten und Zweiheiten bestehen? Und in welcher Weise können sie aus früheren und späteren Einsen bestehen? Alles dies ist nur willkürlich ersonnen, und es ist unmöglich, dass eine erste Zwei und eine erste Drei besteht; und doch müsste dies sein, wenn die Eins und die unbestimmte Zweiheit die Elemente sind. Ist dies nun unmöglich, so können sie auch nicht Anfänge sein.

Dergleichen und Aehnliches mehr ergiebt sich, wenn die Einsen in irgend einer Weise von einander verschieden sein sollen. Selbst wenn nur die Einsen aus verschiedenen Zahlen verschieden sind, und nur die zu einer Zahl gehörenden Einsen einander gleich sind, so ergeben sich doch auch dann keine geringeren Schwierigkeiten. So sind z. B. in der Zehnzahl an sich zehn Eins enthalten; sie besteht aber ebensowohl aus diesen wie aus zwei Fünfen.[1196]) Da nun die Zehnzahl nicht eine beliebige Zahl ist, und da sie nicht aus beliebig vielen Fünfen noch aus beliebig vielen Einsen besteht, so müssen die in dieser Zehnzahl enthaltenen Einsen besondere sein; denn wären sie dies nicht, so wären auch die Fünfen, aus denen sie besteht, keine besonderen; nun sind aber letztere von einander unterschieden, also müssen auch die

---

1196) Diese Behauptung wird Plato nicht anzuerkennen brauchen; nach ihm sind die Idealzahlen qualitativ von einander verschieden, und es ist keine ein Vielfaches von früheren, also besteht die Zehn nicht aus zwei realen Fünfen. Damit fällt der von A. versuchte Gegenbeweis, welcher darauf hinausläuft, dass ein Widerspruch bestehe, wenn die zehn Einsen der Zehn addirbar sind, während dieselben Einsen, als zu zwei Fünfen gehörend, nicht addirbar sein sollen.

Einsen verschieden sein. Wenn nun dem so ist, sollen da nicht andere als nur diese zwei Fünfen darin sein, oder sollen andere darin sein? Wären keine anderen darin, so wäre dies verkehrt; sind aber andere Fünfen darin, wie ist da die aus ihnen bestehende Zehn beschaffen? Denn es soll doch nicht noch eine andere Zehn in der Zehn daneben enthalten sein? Namentlich die Vierzahl kann unmöglich aus beliebig vielen Zweiheiten bestehen; denn nach Jenen hat die unbestimmte Zweiheit die bestimmte Zweiheit erfasst und so zwei Zweiheiten hervorgebracht; denn sie verdoppelte das Erfasste. Wie soll ferner es möglich sein, dass neben den zwei Einsen noch eine Zweiheit von besonderer Natur bestehe und eine Dreiheit neben den drei Einsen; entweder muss das Eine an dem Andern Theil haben, wie der weisse Mensch an dem Weissen und an dem Menschen Theil hat, oder wenn beide verschieden sind, so muss dies so sein, wie der Mensch neben dem Lebendigen und neben dem Zweifüssigen ist.[1197])

Ferner ist Etwas Eins entweder durch Berührung oder durch Mischung oder durch die Lage; keine dieser Arten ist aber bei den Einsen möglich, aus denen die Zwei und die Drei besteht; sondern so wie zwei Menschen nicht eine Zwei sind, die neben und ausser ihnen beiden besteht, so muss dies auch bei den Einsen sein. Auch sind sie nicht deshalb, weil sie untheilbar sind, von dem Fall mit den zwei Menschen verschieden, da ja auch die Punkte untheilbar sind und doch neben zwei Punkten nicht noch die Zwei derselben besonders besteht.[1198]) Auch darf

---

1197) A. bestreitet hier, dass die Idealzahlen neben den mathematischen Zahlen denkbar seien; er meint, der Unterschied könne nur der sein, dass die Einsen als Eigenschaften oder als begriffliche Elemente in der Idealzahl bestehen; allein Beides passe nicht auf das Verhältniss der Dreiheit zu den drei Einsen. — Allein Plato kann sagen, wenn die Zahlen seiende Bestimmungen der Dinge sind, so müssen auch die einzelnen Zahlen einen qualitativen Unterschied an sich tragen. Es ist deshalb falsch, wenn A. hier diesen Unterschied als blossen Grössen-Unterschied behandelt und darauf den Angriff stützt.

1198) Auch dieser Einwand trifft nur bei der mathe-

nicht unerwähnt bleiben, dass danach sich frühere und spätere Zweiheiten ergeben, und dass dies auch für die übrigen Zahlen folgt. Gesetzt, dass die Zweiheiten in der Vier mit einander zugleich seien, so sind sie doch früher als die in der Acht enthaltenen, und so wie sie von der Zweiheit erzeugt wurden, so haben sie wieder die in der Achtheit-an-sich enthaltenen Vierheiten erzeugt. Ist daher die erste Zweiheit eine Idee, so müssen es auch die späteren Zweiheiten sein. Dieselben Bedenken gelten für die Einsen; die in der ersten Zweiheit enthaltenen Einsen erzeugen die in der Vierheit enthaltenen vier Einsen, so dass auf diese Weise alle Einsen Ideen werden und die eine Idee aus mehreren Ideen besteht.[1199]) Deshalb werden auch die Dinge, deren Ideen sie sind, aus Mehrerem bestehen, und zwar so, als wenn man sagte, die Thiere beständen aus Thieren, sofern es für diese Ideen

---

matischen Zahl zu, wo ihn Plato nicht bestreitet; auf die Idealzahlen passt er nicht, weil diese gar nicht geeignet sind, als benannte Zahlen benutzt zu werden und die einzelnen Dinge zu zählen. A. kämpft hier überall gegen Windmühlen.

1199) A. hält sich hier an die von Plato geschehene Ableitung der Idealzahlen aus der Eins und der unbestimmten Zweiheit; er meint, dadurch käme ein Früher und ein Später in die Idealzahlen, und die höheren Idealzahlen beständen dann aus den Ideen mehrerer niederen Zahlen. Allein Plato wird nicht zugeben, dass die Acht später entstanden als die Vier, und dass die Acht aus der Vier entstanden; vielmehr hat jede Idealzahl ihre eigene unabhängige und selbstständige Entwickelung aus der Eins und der unbestimmten, d. h. sich wiederholenden Zweiheit, und so braucht die Acht nicht auf die Vier zu warten, ehe sie entsteht. Damit fällt auch der Einwand, dass die höhere Idealzahl aus mehreren Ideen der niederen Zahlen bestehe. — Es soll damit das System Plato's nicht als das wahre behauptet werden; nur die Angriffe des A. gegen dasselbe erscheinen verfehlt, da sie die eigenthümliche Natur der Idealzahlen verkennen. Freilich bleibt hier viel Unklarheit und Unsicherheit; da die ganze Lehre Plato's von den Idealzahlen uns nur mangelhaft bekannt ist und Plato selbst dabei das scharfe Denken bei Seite gelassen und in das Mythische übergegriffen hat.

giebt. Die Einsen als in irgend einer Weise ungleichartig zu setzen, ist aber verkehrt und erdichtet (erdichtet nenne ich, was auf einer gewaltsamen Annahme beruht); denn weder in der Grösse, noch in der Beschaffenheit sieht man einen Unterschied an den Einsen, während die Zahl nothwendig gleich oder ungleich sein muss, insbesondere die aus Einsen gebildete Zahl. Zahlen, die weder grösser noch kleiner sind, sind deshalb gleich, und dies Gleiche wird bei den Zahlen zu einem völlig Ununterscheidbaren. Wäre dies nicht, so würden auch die in derselben Zehn enthaltenen gleichen Zweiheiten nicht ununterschieden sein; denn aus welchem Grunde wollte man sie für ununterschieden behaupten? Wenn nun jede Eins mit einer andern Eins Zwei macht, so wird die aus der Zwei-an-sich entnommene Eins und die aus der Drei-an-sich entnommene Eins eine Zwei, und zwar aus verschiedenen Einsen bilden, und es fragt sich, ob diese Zwei früher oder später als die Drei ist;[1200]) sie scheint früher sein zu müssen, denn die eine Eins ist zugleich mit der Drei und die andere zugleich mit der Zwei.

Ich bin nun der Ansicht, dass überhaupt Eins und Eins Zwei machen, mögen sie gleich oder ungleich sein; so macht z. B. das Gute und das Schlechte zwei und ebenso der Mensch und das Pferd; während Jene dies nicht einmal von den Einsen zugeben. Sollte die Dreiheit-

---

1200) Auch hiergegen wird Plato protestiren; denn nach ihm sind die Einsen aus verschiedenen Idealzahlen nicht addirbar; A. schiebt ihm dies unter oder meint, es könne nicht anders sein; allein dies ist keine Widerlegung, sondern nur ein blosses Bestreiten. A. verkennt ganz den Grund, welcher Plato zu den Idealzahlen getrieben hat; es ist die seiende Natur der Zahlen, welche für ihn fest stand, und die deshalb jede Zahl an sich, z. B. die Drei als solche zu einer qualitativ verschiedenen von der Vier macht. Aus diesen Idealzahlen bilden sich erst die vielen einzelnen Drei, welche damit erst die mathematische Natur annehmen, mit der A. schon die Idealzahlen angreifen will. Sind die Idealzahlen qualitativ verschieden, so ist eben ihr Unterschied kein Grössen-Unterschied, und in der Ideal-Drei ist die Ideal-Zwei keineswegs enthalten, wie A. hier behauptet.

an-sich keine grössere Zahl sein als die Zweiheit-an-sich, so wäre dies wunderbar; ist sie aber mehr, so muss offenbar eine der Zwei gleiche Zahl in ihr enthalten sein, welche von der Zweiheit-an-sich nicht verschieden ist. Allein dies geht nicht an, wenn es eine erste und eine zweite Zahl giebt;[1201]) auch könnten dann die Ideen keine Zahlen sein. Wenn die Einsen Ideen sind, so haben Diejenigen ganz Recht, welche, wie oben bemerkt, behaupten, die Einsen seien verschieden; denn die Idee ist immer nur eine. Sind aber die Einsen gleichartig, so sind es auch die Zweien und Dreien. Deshalb müssen sie auch behaupten, dass, wenn man so zähle: eins, zwei, man keine Eins zu der vorgehenden Zahl hinzunehme; denn dies wäre kein Entstehen aus der unbestimmten Zweiheit, und es könnte dann keine Idee sein; denn dann steckte die eine Idee in der andern, und alle Ideen wären nur Theile einer einzigen. Nach ihren Voraussetzungen haben sie wohl Recht; aber nicht überhaupt, da sie Vieles umstossen.[1202]) Sie selbst halten es für zweifelhaft, ob bei dem Zählen: Eins, zwei, drei, man durch Hinzunahme oder nach Theilen zähle;[1203]) indess geschieht Beides, und es ist deshalb lächerlich, diesen Unterschied zu einem Unterschied des Selbstständig-Seienden zu erheben.

1201) D. h. wenn die Idealzahlen qualitativ verschieden sind; A. zeigt, dass seine vorher dargelegte Folgerung sich mit der von Plato behaupteten Natur der Idealzahlen nicht verträgt.

1202) Nämlich die Begriffe und Lehrsätze der Arithmetik. Allein A. hat auch hier Unrecht, diese Lehrsätze gegen die Idealzahlen Plato's geltend zu machen, da jene Lehrsätze gar nicht für diese, sondern nur für die mathematischen Zahlen gelten sollen.

1203) Was unter „nach Theilen zählen“ (*ἀριϑμειν κατα μεριδας*) zu verstehen, ist dunkel. Alexander bezieht es auf Gewinnung der Zahlen durch Division der Zehn; indess bleibt auch dies dunkel; vielleicht bezieht sich die Hinzunahme auf die Vermehrung um Eins; die nach Theilen auf die Vermehrung durch Multiplikation oder das, was die Platoniker die Entstehung der Zahlen aus der Eins und der unbestimmten Zweiheit nennen.

Achtes Kapitel.[1204]

Es wird gut sein, vor Allem zu bestimmen, wie die Zahlen sich unterscheiden, und wie die Einsen sich unterscheiden, wenn ein Unterschied bei beiden besteht. Sie müssten sich entweder der Grösse oder der Beschaffenheit nach unterscheiden; aber keines von beiden scheint möglich zu sein. Denn die Zahlen sind zwar der Grösse nach verschieden; wenn aber auch die Einsen in der Grösse verschieden wären, so würden dann zwei Zahlen, welche die gleiche Menge von Einsen enthielten, verschieden sein.[1205] Ferner würde es sich fragen, ob die ersten Einsen grösser oder kleiner wären als die später hinzugefügten, und ob letztere zu- oder abnehmen? Dies Alles ist aber widersinnig. Aber auch der Beschaffenheit nach können sie sich nicht unterscheiden; denn die Zahlen können nichts erleiden; auch Jene sagen, dass bei den Zahlen die Beschaffenheit später sei als die Grösse.[1206] Ferner könnten die Zahlen dies weder von der Eins noch von der Zweiheit erleiden; denn die Eins ist kein Beschaffenes, die Zweiheit ist aber ein der Grösse nach Beschaffenes;[1207] denn ihre Natur ist, dass sie die Ur-

---

1204) Dieses Kapitel enthält eine fortgesetzte Polemik gegen die Platonische Zahlentheorie und andere, derselben verwandte Theorien.

1205) Da dies Ergebniss widersinnig ist, so ist damit jene Annahme unmöglich, meint A. Dieser Angriff ist gegen die Pythagoräer gerichtet, welche den Zahlen und der Eins eine räumliche Grösse geben.

1206) Unter Beschaffenheit verstanden die Platoniker das, was in Erl. 1178 die geformte Zahl gegenüber der einfachen Zahl genannt worden ist. Da diese geformten Zahlen im dekadischen Systeme erst mit der Elf beginnen, so sind sie in Jener Sinne später, und damit ist auch die Beschaffenheit später als die Grösse bei den Zahlen, da letztere schon in den einfachen Zahlen vorkommt.

1207) Diese unbestimmte Zwei ist *ποσον ποιον*, oder nach der richtigeren Lesart *ποσοποιον*; d. h. sie dient nur zur

sache davon ist, dass der Dinge viele sind. Verhielte es sich anders, so müsste dies gleich im Beginn gesagt und der Unterschied der Eins bestimmt werden, namentlich, weshalb dieser Unterschied ein nothwendiger ist; denn ohnedem fragt es sich, was sie meinen? Wenn also die Ideen Zahlen sind, so ist klar, dass nicht alle Einsen zusammen zählbar sind und ebenso wenig in einer der beiden Weisen nicht zusammenzählbar. Ebenso wenig ist die Ansicht einiger Anderen über die Zahlen richtig, wonach es keine Ideen, weder schlechthin noch in der Weise von Zahlen giebt, sondern die mathematischen Gegenstände und die Zahlen das Erste von den Dingen sind und ihr Anfang die Eins selbst ist.[1208]) Denn es wäre widersinnig, wenn die Eins etwas Erstes von den Einsen wäre, wie sie sagen, die Zwei aber nicht auch so von den Zweiheiten und die Drei nicht so von den Dreiheiten, während doch das Verhältniss bei allen dasselbe ist. Verhielte es sich so mit den Zahlen, und setzt man nur die mathematischen Zahlen als Erstes, so ist dann die Eins nicht mehr Anfang; denn eine solche Eins müsste von allen andern Einsen verschieden sein, und wenn dies der Fall wäre, so gäbe es auch eine erste Zwei, die von allen andern Zweien verschieden wäre, und dasselbe gälte für alle ferneren Zahlen der Reihe nach.[1209]) Soll also die Eins ein Anfang sein, so

---

Veränderung der Grösse der Zahlen, sie macht die unterschiedene Grösse der Zahlen; deshalb ist ihre Qualität nur eine auf die Grösse sich beziehende. In diesem Sinne liesse sich auch der gewöhnliche Text erhalten. Der Einwurf des A. dreht sich übrigens im Kreise; durch die Vergrösserung der Zahlen kommt auch eine besondere Form in dieselben (als Summen und Produkte), und diese Form ist nicht mehr Grösse, sondern Qualität, da sie, wie die Buchstabenformeln zeigen, sich mit den verschiedensten Grössen verträgt und von diesen nicht berührt wird.

1208) Dies soll die Theorie des Xenokrates sein. Man vergl. Buch 14, Kap. 4.

1209) A. meint, wenn man mit Xenokrates nur mathematische Zahlen annimmt, so kann die Eins nicht zu dem Anfang gemaht werden, denn unter den mathematischen Einsen giebt es keinen Unterschied, sie sind sich alle

ist es richtiger und nothwendiger, mit Plato in Bezug auf die Zahlen anzunehmen, dass es auch eine erste Zwei und Drei giebt, und dass die Zahlen nicht zusammengezählt werden können.[1210] Es ist aber schon dargelegt worden, dass auch bei dieser Annahme sich viel Unmögliches ergiebt. Nun muss aber Eines oder das Andere sein; ist keines von beiden zulässig, so kann es keine getrennt für sich bestehende Zahl geben. Hiernach ist jene dritte Ansicht[1211] die schlechteste von allen, wonach die Idealzahl und die mathematische Zahl als identisch gesetzt werden. Bei solcher Annahme treffen zwei Fehler zusammen; die mathematische Zahl kann in dieser Weise nicht sein, und diese Ansicht muss sich deshalb in ganz besonderen Voraussetzungen verwickeln; ausserdem geräth sie in dieselben Schwierigkeiten, welche sich Denen entgegenstellen, die Idealzahlen annehmen. Dagegen hat die Lehre der Pythagoräer in einer Weise weniger Schwierigkeiten, in anderer aber ihre eigenthümlichen Bedenken. Denn wenn man der Zahl kein abgesondertes Sein beilegt, so beseitigt man zwar vieles Unmögliche; aber es bleibt immer die Unmöglichkeit, dass die Körper aus Zahlen bestehen sollen,[1212] und zwar aus mathematischen Zahlen. Denn man kann keine untheilbaren räumlichen Grössen annehmen,[1213] und selbst wenn dies anginge, haben die Einsen keine räumliche Grösse, und wie kann eine räumliche Grösse aus Untheilbarem bestehen? Vielmehr besteht die zählbare Zahl aus Einsen. Die Pythagoräer machen

---

durchaus gleich, während, wenn eine Eins der Anfang sein sollte, sie sich von den übrigen Einsen unterscheiden müsste.

[1210] Nämlich die Idealzahlen, welche mit der ersten Zwei und mit der ersten Drei gemeint sind.

[1211] A. meint damit die in Kap. 6 im Eingang als dritte aufgestellte Theorie.

[1212] Wie die Pythagoräer lehren.

[1213] D. h. die mathematischen Zahlen lösen sich in Einsen auf, und diese sind untheilbar; die den Raum erfüllenden Körper haben aber eine Theilbarkeit ohne Ende, folglich können sie keine Zahlen sein. Unter „Grösse“ (μεγεδος) versteht A. immer die räumliche Grösse; die Zahl ist ihm eine ποσον.

aber die Zahlen zu den Dingen und passen ihre Lehrsätze den Körpern an, als wenn sie aus diesen Zahlen beständen.

Wenn mithin, sobald man die Zahl als etwas Besonderes für sich setzt, sie in einer der genannten Weisen sein muss und doch keine davon möglich ist, so erhellt, dass die Natur der Zahl nicht der Art ist, wie Diejenigen sie darstellen, welche sie zu etwas getrennt Bestehendem machen.

Es fragt sich ferner:[1214]) besteht jede Zahl aus dem gleichgemachten Grossen und Kleinen,[1215]) oder eine aus dem Kleinen, die andere aus dem Grossen? Ist Letzteres, so besteht nicht jede Zahl aus allen Elementen, und die Einsen in verschiedenen Zahlen sind dann nicht gleichartig; in der einen ist das Grosse, in der andern das Kleine enthalten, obgleich diese von Natur Gegentheile sind. Ferner: Wie sind die Einsen in der Drei-an-sich beschaffen? Denn die eine Drei ist die ungerade.[1216]) Vielleicht machen Jene gerade deshalb die Eins zu dem Mittleren in dem Ungeraden. Sind aber beide Einsen aus dem gleichgemachten Grossen und Kleinen, wie kann da die Zwei eine einheitliche Natur haben, wenn sie aus Grossem und Kleinem geworden ist? und wodurch unterscheidet sie sich von der Eins.[1217]) Ferner ist die Eins früher

---

[1214]) A. kommt hier nochmals auf die Kritik der Platonischen Theorie zurück. Es herrscht von hier ab bis zu Ende dieses Buches wenig Ordnung in der Darstellung.

[1215]) Dies ist ein Satz aus Plato's Theorie, der aber nur für die Idealzahlen aufgestellt ist; deshalb ist der hier folgende Angriff sophistisch, da er nur für mathematische Zahlen passt.

[1216]) D. h. wenn eine Eins aus dem Grossen, die andere aus dem Kleinen entstanden ist, wie verhält es sich da mit der dritten Eins in der Drei, welche als die erste ungerade doch wieder ihre besondere Natur haben muss?

[1217]) A. meint: Gross und Klein sind Gegensätze, die sich nicht vereinen lassen; wäre also die Zwei aus ihnen entstanden, so könnte sie nicht eine Zahl sein, ihre Einheit wäre unmöglich; auch hätte die Zwei dann den gleichen Inhalt mit der Eins, und sie wären daher nicht unterschieden.

als die Zwei; denn wird die Eins weggenommen, so verschwindet auch die Zwei. Die Eins muss also die Idee von einer Idee sein, da sie der Idee vorhergeht, und sie muss früher als diese aus irgend etwas geworden sein, da die unbestimmte Zweiheit nur die Zweien hervorbringt.[1218]

Ferner muss die Zahl entweder unbegrenzt oder begrenzt sein, da Jene die Zahl als für sich bestehend ansehen, mithin sie eines von diesen beiden sein muss. Nun ist es aber klar, dass sie nicht unbegrenzt sein kann; denn das Unbegrenzte ist weder gerade noch ungerade, während jede Zahl, die entsteht, entweder gerade oder ungerade sein muss, und zwar, wenn die Eins auf die gerade Zahl trifft, ungerade, fällt aber die Zweiheit darauf, so ist die Zahl eine einfache Verdoppelung; fallen aber die ungeraden Zahlen darauf, so entstehen die übrigen geraden.[1219] Wenn ferner jede Idee Idee von etwas ist und die Zahlen Ideen sind, so ist auch die unendliche Zahl Idee von etwas, sei es sinnlich oder anders. Obgleich nun dies weder ihrer Voraussetzung, noch dem Begriffe entspricht, so ordnen sie doch die Ideen in dieser Weise. Ist aber die Zahl begrenzt, so fragt sich, wie weit geht die Grenze? Man muss so etwas nicht blos behaupten, sondern auch begründen. Geht nun die Zahl nur bis Zehn,[1220] wie Einige behaupten, so würde es bald Mangel an Ideen

---

[1218] D. h. bei der Eins kann die Entstehung nicht aus der unbestimmten Zweiheit behauptet werden, da diese nur verdoppelt, also nie die Eins hervorbringen kann. Allein nach Plato sind die Eins und die unbestimmte Zwei die Uranfänge, aus denen erst die Idealzahlen entstehen; der Einwand trifft also Plato nicht.

[1219] Der Nerv der Widerlegung liegt in dem angeblichen abgesonderten Bestehen der Zahlen. Ist dies der Fall, so muss jede Zahl entweder gerade oder ungerade sein, aber bei der unendlichen Zahl ist dies nicht möglich, folglich (ist der Sinn des A.) können die Zahlen nicht eine abgesonderte Existenz haben; die unendliche Zahl, als eine nicht getrennte, will A. dagegen hier nicht bestreiten.

[1220] Dies soll nach A. die eigene Ansicht Plato's für die Idealzahlen gewesen sein.

geben; ist z. B. die Dreiheit der Mensch-an-sich, welche Zahl ist dann das Pferd-an-sich? Denn Idee ist jede Zahl nur bis zur Zehn, und da jene Dinge selbstständig und Ideen sind, so müssen sie auch eine von diesen Zahlen sein; allein diese reichen dann nicht aus; schon der Thier-Arten giebt es mehr als zehn. Ist ferner die Dreiheit in dieser Weise der Mensch-an-sich, so sind es auch die anderen Dreiheiten, da jene in den Zahlen-an-sich einander gleich sind;[1221] sonach ist die Anzahl der Menschen unendlich; ist jede Dreiheit eine Idee, so sind der Menschen-an-sich unendlich viele, wo nicht, doch der einzelnen Menschen. Wenn ferner das Kleinere ein Theil des Grösseren in derselben Zahl ist, indem beide aus zusammengezählten Einsen bestehen, und wenn die Vierheit die Idee von etwas, etwa vom Pferde oder vom Weissen, ist und die Zweiheit die Idee vom Menschen ist, so wird der Mensch ein Theil vom Pferde sein.[1222] Es ist auch widersinnig, dass die Zahlen innerhalb der Zehn Ideen sein sollen, aber nicht die Elf und die weiteren Zahlen.[1223] Ferner ist und wird Manches, von dem es keine Ideen giebt; warum giebt es aber nicht auch hiervon Ideen? Die Ideen können deshalb keine Ursachen sein. Es ist

---

1221) A. meint, die Dreiheit an sich kehrt in der Sechsheit an sich wieder; sie ist da noch zweimal vorhanden und ebenso in der Neunheit an sich noch dreimal und so fort; ist also die Dreiheit die Idee des Menschen, so bestände diese Idee in unendlich vielen Exemplaren, was der Platonischen Lehre widerspricht. — Auch hier ist im Sinne Plato's zu entgegnen, dass die Idealzahlen nur bis Zehn gehen, und dass die einzelnen Idealzahlen gar nicht addirbar oder sonst mit einander vergleichbar (ἀσυμβληται) sind.

1222) Auch gegen diesen Einwurf ist das zu Erl. 1221 Bemerkte zu wiederholen.

1223) Es ist auffallend, dass A. den schon äusserlich hervortretenden Grund, nämlich den Unterschied zwischen geformten und einfachen Zahlen nicht bemerkt. Von der Elf ab sind schon die dekadischen Zahlen geformt, und indem sie sich damit deutlich als blosse Verbindungen der einfachen Zahlen darstellen, wird sie Plato deshalb nicht zu besonderen Ideen erhoben haben.

ferner verkehrt, wenn die Zahlen bis zur Zehn mehr seiend und Idee sein sollen als die Zehnzahl selbst, obgleich jene doch, wie die Eins, nicht entstehen, wohl aber diese.[1224]) Sie thun so, als wenn die Zahlen mit der Zehn abgeschlossen wären; sie lassen nämlich alles Folgende, wie das Leere, die Aehnlichkeit, das Ungerade und Anderes dieser Art, innerhalb der Zehn entstehen; Einzelnes, wie die Bewegung, den Stillstand, das Gute, das Schlechte, leiten sie von den Anfängen ab,[1225]) das Uebrige von den Zahlen. Deshalb machen sie die Eins zu dem Ungeraden; denn wäre dieses in der Drei enthalten, wie könnte da die Fünf ungerade sein?[1226]) Deshalb gehen bei ihnen auch die räumlichen Grössen und Aehnliches nur bis zu einer bestimmten Zahl; so ist z. B. die untheilbare Linie[1227]) das Erste; dann kommt die Linie als Zweiheit; dann das Uebrige bis zur Zehn. Wenn ferner die Zahl für sich besteht, so dürfte man schwerlich angeben können, ob die Eins oder die Drei oder die Zwei früher sind. Insofern die Zahl das Zusammengesetzte ist, ist die Eins das Erste; insofern aber das Allgemeine und die Form das

---

[1224]) Die einfachen Zahlen haben keine *γενεσις*, keine Entstehung; aber die höheren Zahlen sind aus den einfachen entstanden; nun ist aber das Gewordene (Produkt) mehr Form als die Elemente; letztere gehören zum Stoff (*ὕλη*), der nur Sein dem Vermögen nach ist; deshalb müssen die geformten Zahlen und nicht die einfachen als mehr seiend gelten. — Plato und A. übersehen übrigens, dass die Zehn noch zur einfachen Zahl gehört; erst mit der Elf fangen die geformten Zahlen an; gegenwärtig kann man durch die Schreibweise der Zehn hierbei irregeführt werden.

[1225]) Diese Anfänge sind hier die Anfänge der Idealzahlen, d. h. die Eins und die unbestimmte Zweiheit.

[1226]) Wenn das Ungerade erst mit der Drei beginnt, so kann es nicht in die 5 kommen, da diese kein Produkt der 3 ist, also diese nicht enthält. Das Ungerade wird hier als eine seiende Eigenschaft behandelt, die einer bestimmten Zahl ursprünglich anhaftet und sich nur mit dieser weiter verpflanzt.

[1227]) Mit diesem Ausdruck bezeichnete Plato den Punkt; wahrscheinlich wollte Plato dem Punkt damit seine seiende Natur bewahren.

Erste ist, ist es die Zahl; denn jede der Einsen ist Theil der Zahl als Stoff; diese selbst ist die Form.[1228]) Auch der rechte Winkel ist vor dem spitzen, weil dieser durch den Begriff von jenem bestimmt wird; dagegen ist der spitze Winkel früher, weil er ein Theil ist und der rechte Winkel in spitze getheilt wird. Dem Stoffe nach betrachtet, ist der spitze Winkel und das Element und die Eins das Frühere; der Form und dem begrifflichen Sein nach ist der rechte Winkel und das aus Stoff und Form bestehende Ganze das Frühere; dies Beides ist nämlich der Form und dem, worauf der Begriff geht, näher, aber dem Werden nach später.

Wie soll nun die Eins Anfang sein? Sie sagen, weil sie untheilbar ist; allein untheilbar ist auch das Allgemeine und das die Theile befassende Ganze und das Element, nur in verschiedener Weise; das Eine nach seinem Begriff,

---

[1228]) Dies ist der zu Erl. 1224 besprochene Gedanke. Das konkrete Ding steht der Form und dem Begriffe näher als der Stoff, wenn auch ersteres dem Werden nach das Spätere ist. — Dies sind die zweideutigen Folgen davon, dass A. und seine Vorgänger das Wissen mit zu einem Seienden erhoben. Damit verschwand der Unterschied des Denkens gegen das Sein, und da die Entwickelung in beiden nicht gleichlaufend ist, so waren sie zu jenen scholastischen Unterscheidungen des Früher genöthigt, die die Erkenntniss nur verwirren. Es ist ein durchgehender Fehler der Philosophie des A., dass darin die wichtigsten Grundbegriffe durch fahle Beziehungen unter einen höheren Begriff gezwängt werden, der ihre eigenthümliche Natur nicht mehr erkennen lässt. Dadurch ist die Philosophie dann wieder zu künstlichen Unterscheidungen (z. B. in dem Früher und Später, in dem Vermögen und der Wirklichkeit, in den verschiedenen Arten des Seins) genöthigt, welche der natürlichen Auffassung widerstehen und die Philosophie mit der scholastischen Perrücke belasten, welche sie zwar für den Anfänger sehr ehrwürdig macht, aber für den Kenner nur ein künstlicher und geschmackloser Aufputz ist. Das folgende Beispiel mit dem Winkel wird dies bestätigen. Was wird mit diesem verschiedenen Früher und Später für die Erkenntniss der Natur gewonnen?

das Andere der Zeit nach. In welchem Sinne soll nun die Eins mehr Anfang sein? Denn es ist, wie gesagt, Beides richtig; der rechte Winkel ist früher als der spitze und dieser früher als jener, und jeder von ihnen ist einer. Sie machen die Eins zum Anfang in beiderlei Sinne; allein dies geht nicht an; denn in dem einen Sinne müsste die Eins selbstständig und Form sein, in dem andern Sinne Theil und Stoff. Vielmehr ist die Eins in beiden Arten in Wahrheit[1229]) nur dem Vermögen nach, sofern die Zahl eine Einheit und nicht blos ein Haufen ist, und sofern jede Zahl verschieden und aus verschiedenen Einsen ist, wie sie behaupten; in Wirklichkeit besteht aber keine dieser Einsen. Sie geriethen in diesen Fehler, weil sie zugleich aus der Mathematik und auch aus allgemeinen Begriffen die Eins zu ergründen suchten. Nach jener fassten sie die Eins wie einen Punkt und setzten sie als Anfang; denn die Eins ist der Punkt ohne Ort; sie verfuhren hierbei wie Andere, welche die Dinge aus dem Kleinsten entstehen liessen; auf diese Weise wird die Eins der Stoff der Zahlen und das Frühere gegen die Zwei; dagegen wird sie das Spätere, insofern die Zwei ein Ganzes, Einiges und eine Form ist. Von den allgemeinen Begriffen aus machten sie die Eins zu einer Kategorie und erklärten sie auch so für einen Theil; dies kann aber nicht gleichzeitig bei demselben Gegenstande stattfinden.[1230]) Soll aber nur die Eins-an-sich ohne Ort sein (denn sie unterscheidet sich durch nichts, als dass sie Anfang ist), und soll die Zwei theilbar sein, die Eins aber nicht, so

---

1229) Hier spricht A. seine eigene Ansicht aus. Er hilft sich mit seiner beliebten Unterscheidung zwischen Sein-dem-Vermögen und Sein-der-Wirklichkeit nach. A. meint, in der Wirklichkeit kann die Eins nicht zugleich Stoff und Form sein; wohl aber ist sie als ὑλη zugleich die Möglichkeit zu den bestimmten Zahlen, d. h. zur Form. Der Satz des Widerspruchs gilt nur für das Wirkliche, nicht für das Mögliche, welches beides zugleich sein kann, indem hierbei das Werden in ein Sein dem Vermögen nach umgesetzt ist.

1230) Nämlich Allgemeines und Einzelnes (μερος, ἀρχη) (Element, Theil) zu sein. Der Text scheint verdorben zu sein.

wird die Eins der Eins-an-sich ähnlicher sein. Ist aber die Eins der Eins-an-sich ähnlicher, so wird auch diese der Eins ähnlicher sein als der Zwei, und damit werden beide Einsen früher als die Zwei sein. Allein dies nehmen sie nicht an; vielmehr lassen sie die Zwei früher entstehen.[1231] Wenn ferner die Zwei-an-sich eine Einheit ist und ebenso die Drei-an-sich, so sind beide zusammen zwei? Aus was ist nun diese Zwei entstanden?[1232]

Neuntes Kapitel.

Da bei den Zahlen keine Berührung, sondern nur Reihenfolge stattfindet, so kann man fragen, ob bei den Einsen, die nichts zwischen sich haben, wie z. B. bei den Einsen der Zwei oder der Drei, die Reihenfolge die Eins-an-sich trifft oder nicht, und ob die Zwei früher ist als die Reihenfolge einer der beiden Einsen?[1233] Eine ähnliche Schwierigkeit erhebt sich bei den auf die Zahl folgenden[1234] Linien, Ebenen und Körpern. Einige Philosophen bilden sie aus den Ideen des Grossen und Klei-

---

1231) D. h. früher als die mathematische Eins, aber nicht früher als die Eins im Sinne des Elementes, aus dem in Verbindung mit der unbestimmten Zwei die einzelnen Idealzahlen entstehen.

1232) Es ist dies dieselbe oft gerügte Sophistik des A., dass er die Idealzahlen des Plato als mathematische behandelt. Jene sind *ἀσυμβλητοι,* nicht addirbar und nicht vergleichbar; deshalb ist dieser Einwand des A. unbegründet.

1233) Wenn die Einsen der Zwei schon mit der Eins-an-sich eine Reihenfolge bilden, so besteht schon eine Zwei mit der Eins-an-sich und der ersten Eins der Zwei, vor der Zwei selbst. Diese verkehrte Folge macht A. hier geltend gegen das besondere Sein der Zahlen. Auch hier ist sein Einwurf sophistisch, denn die Eins-an-sich oder die Eins als Idealzahl ist nach Plato nicht addirbar.

1234) A. nennt die geometrischen Elemente „auf die

nen; so die Linie aus dem Langen und Kurzen, die Fläche aus dem Breiten und Schmalen und die Körper aus dem Tiefen und Flachen, da dies die Arten des Grossen und Kleinen sind; dagegen wird der Anfang für die Einheit dieser geometrischen Dinge von dem Einen so, von dem Andern anders erklärt. Allein diese Lehren enthalten tausenderlei Unmögliches und Erdichtetes und widersprechen allem Wahrscheinlichen. Die Länge und die Fläche und der Körper werden von einander gelöst, wenn ihre Anfänge nicht mit einander in Zusammenhang stehen; und wenn das Breite und das Schmale nicht auch lang und kurz ist; wenn aber dies der Fall ist, so ist die Fläche eine Linie und der Körper eine Fläche.[1235]) Wie will man ferner die Winkel und die Gestalten und Aehnliches ableiten? Dieselben Folgen treten für die Zahlen ein. Jene Bestimmungen sind vielmehr nur Eigenschaften der Grösse,[1236]) aber die Grösse besteht nicht aus ihnen, so wenig wie das Lange aus dem Geraden und dem Krummen und das Körperliche aus dem Glatten und dem Rauhen. Es besteht hier dieselbe Schwierigkeit wie für die Arten im Verhältniss zur Gattung, wenn man das Allgemeine als etwas Seiendes nimmt, ob nämlich das Thier als solches in den einzelnen Thieren ist, oder ob es besonders und von diesem getrennt ist? Nimmt man hier

---

Zahl folgend", weil die Linie aus der Zwei, die Fläche aus der Drei u. s. w. entsteht.

[1235]) D. h. wenn die geometrischen Elemente aus Anfängen abgeleitet werden, die mit einander in keinem Zusammenhange stehen, so kommen diese Elemente selbst ausser Zusammenhang; setzt man aber das Gegentheil, so werden diese Elemente identisch; Beides ist eine Unmöglichkeit.

[1236]) Dies ist die eigene Ansicht des A.; er beseitigt die getrennt für sich bestehende Existenz dieser angeblichen Anfänge, wie sie die Pythagoräer und Platoniker annehmen, und erkennt sie nur als Eigenschaften der Zahlen und geometrischen Gegenstände an. Dies klingt zwar sehr annehmbar, allein hilft nicht weiter, wenn die Zahlen als seiende Bestimmungen angenommen werden; dann sind auch ihre Eigenschaften seiend und werden eben damit zu Anfängen im Sinne Plato's.

keine Trennung an, so entsteht keine Schwierigkeit; sollen aber die Eins und die Zahlen, wie sie behaupten, für sich bestehen, so sind die Schwierigkeiten nicht leicht zu lösen; man müsste denn das Unmögliche leicht nennen. Wenn nämlich Jemand in der Zwei oder in sonst einer Zahl sich die Eins vorstellt, stellt er sie da sich als dasselbe vor oder anders?

Die Einen lassen nun die Grössen aus solchem Stoffe entstehen, die Andern aber aus dem Punkte (wobei sie den Punkt nicht als die Eins, sondern nur wie eine Eins auffassen) und aus einem andern der Menge ähnlichen Stoffe, aber nicht aus der Menge. Allein auch bei dieser Annahme treten dieselben Schwierigkeiten hervor. Ist nämlich der Stoff nur einer, so sind die Linie und die Fläche und der Körper ein und dasselbe; denn aus ein und demselben muss ein und dasselbe werden. Sind aber der Stoffe mehrere und der für die Linie verschieden von dem für die Fläche und von dem für den Körper, so müssen sie entweder einander decken oder nicht, so dass auch hier dieselben Folgen hervortreten; die Fläche wird dann entweder keine Linie haben oder wird die Linie selbst sein.[1237]) Auch versuchen sie nicht darzulegen, wie es möglich ist, dass die Zahl aus der Eins und der Menge entsteht. Aber wie sie dies auch erklären mögen, so treten doch hier dieselben Schwierigkeiten hervor wie dort, wo die Zahlen aus der Eins und der unbestimmten Zweiheit entstehen sollen. Der Eine leitet die Zahl aus der Menge als einem Allgemeinen ab und nicht aus einer bestimmten Menge; der Andere thut es zwar aus letzterer, aber aus einer ersten solchen; die Zweiheit soll nämlich die erste Menge sein. Mag man also es Mischung oder Lage oder Verschmelzung oder Entstehen oder ähnlich nennen, so treten doch dieselben Schwierigkeiten hervor. Vor Allem möchte man aber fragen, wenn jede Eins eine besondere ist, woraus sie ist? Denn eine jede kann nicht die Eins-an-sich sein. Sie muss also nothwendig aus der Eins-an-sich und der Menge oder aus einem Theil der Menge entstehen. Aber sagen, dass die Eins eine Art Menge sei, ist unmöglich, da sie untheilbar ist; und auch

---

1237) Es ist dies derselbe schon zu Erl. 1235 besprochene Gedanke.

die Ableitung aus einem Theile der Menge führt zu vielen Schwierigkeiten; denn entweder muss jeder solcher Theil untheilbar sein, oder er muss eine Menge und die Eins theilbar sein, und die Menge und die Eins kann dann kein Element sein, da die einzelne Eins dann nicht aus der Menge und der Eins wird. Wer so spricht, macht nur eine andere Zahl, denn die Zahl ist eine Menge Untheilbarer. Dann muss man aber Die, welche sich so äussern, fragen, ob die Zahl unendlich oder endlich ist; sie setzen nämlich, wie es scheint, auch eine endliche Menge voraus, aus welcher und der Eins die endlichen Einsen herkommen sollen. Es ist aber die Menge-an-sich nicht dasselbe wie die unendliche Menge. Welche Vielheit ist nun zusammen mit der Eins Element? Dieselbe Frage lässt sich für den Punkt und das Körperliche thun, aus welchen sie die Grössen entstehen lassen; denn dieser Punkt ist nicht blos einer. Woher sind also die übrigen Punkte? Offenbar doch nicht aus einem gewissen Abstande und dem Punkte an sich. Auch können die Theile eines Abstandes nicht untheilbare Theile sein, wie dies bei den Theilen der Menge der Fall ist, aus denen die Einheiten bestehen, da die Zahl aus Untheilbarem zusammengesetzt ist, aber nicht die räumlichen Grössen.[1238]) Dies und vieles Aehnliche zeigt, dass die Zahl und die Grössen nicht für sich bestehen können.

Auch die Verschiedenheit in den Ansichten der ältesten Philosophen über die Zahlen ist ein Zeichen, dass die innere Unwahrheit über diese Dinge ihnen diese Unruhe gemacht hat. Die, welche nur mathematische Dinge neben den sinnlichen annahmen und die Schwierigkeiten und Willkürlichkeiten der Ideenlehre erkannten, enthielten sich der Ideal-Zahlen und nahmen nur die mathematischen an; dagegen wollten Andere zugleich die Ideen und die Zahlen festhalten; sie sahen aber nicht ab, wie, wenn solche Anfänge angenommen werden, die mathematische Zahl neben der Idealzahl bestehen könne, und machten deshalb zwar dem Begriffe nach beide zu demselben, in der

---

[1238]) Die Zahl besteht aus Einheiten, die untheilbar sind; die räumliche Grösse, z. B. die Linie, lässt sich aber in ihren Theilen immer von Neuem theilen; kein Theil kann von ihr als untheilbar behauptet werden.

That aber hoben sie die mathematische Zahl auf, da sie Voraussetzungen eigener Art, die nicht mathematisch sind, dabei machten. Derjenige Philosoph dagegen, welcher zuerst das Sein von Ideen, und dass die Zahlen Ideen seien, annahm,[1239]) sonderte richtig die Ideen von den mathematischen Gegenständen. So zeigt sich, dass Alle in gewisser Beziehung Recht haben, aber nicht im Ganzen; ihr eigener Zwiespalt giebt davon den Beweis. Es kommt davon, dass ihre Voraussetzungen und Anfänge unrichtig sind, und dass, wie Epicharmos sagt, es schwer ist, aus schlechten Gründen richtige Folgen abzuleiten; kaum ist da das Wort gesprochen und schon tritt seine Unwahrheit hervor.

Diese Erörterungen und Feststellungen über die Zahlen werden genügen; wer überzeugt ist, könnte auch durch Mehreres überzeugt werden; wer aber bisher noch nicht überzeugt worden, für den wird auch das Mehrere nichts helfen.

Die Ansichten über die ersten Anfänge, Ursachen und Elemente, welche Die aufstellen, welche sich blos auf die sinnlichen Dinge beschränken, sind in den Büchern über die Physik besprochen worden; auch gehören sie nicht zur vorliegenden Untersuchung. Dagegen hängen die Ansichten, welche über die von den sinnlichen verschiedenen Dinge aufgestellt worden, mit dem Vorgehenden zusammen und sind deshalb zu untersuchen.[1240]) Manche nehmen als solche Dinge die Ideen und die Zahlen an; die Elemente von diesen sollen auch die Elemente und Anfänge der Dinge sein; es fragt sich also, was sie behaupten, und wie sie es behaupten. Die, welche nur die Zahlen annehmen, und zwar die mathematischen, sollen später betrachtet werden; dagegen bemerkt man bei Denen, welche Ideen annehmen, gleich auf den ersten Blick auch die dabei hervortretenden Schwierigkeiten. Sie machen die Ideen zu einem Allgemeinen und zugleich zu einem

---

1239) Hiermit ist Plato gemeint.

1240) Diese Stelle mit dem Folgenden muss ursprünglich eine andere Ordnung gehabt haben, da diese hier erst vorzunehmende Untersuchung bereits ausführlich in dem Vorgehenden geschehen ist. Im Inhalte stimmt das Folgende ganz mit dem Anfang des Kap. 4.

getrennten und einzelnen Seienden; aber dass dies nicht angeht, ist das erste Bedenken. Der Grund, dass Die, welche die Ideen als das Allgemeine setzten, in diese widersprechenden Behauptungen geriethen, liegt darin, dass sie die Ideen nicht zu dem wesentlich Seienden in den sinnlichen Dingen selbst machten. Sie meinten, dass das Einzelne in den sinnlichen Dingen fliesse und nicht als dasselbe beharre; dagegen sollte das Allgemeine daneben bestehen und etwas Anderes sein. Hierzu gab Sokrates, wie erwähnt, durch seine Definitionen den Anlass;[1241] indess trennte er sie nicht von den Einzeldingen, und er hatte den richtigen Gedanken, als er sie nicht trennte. Dies zeigt auch die Erfahrung; denn ohne das Allgemeine kann keine Erkenntniss erlangt werden, aber die Aussonderung desselben zu etwas für sich Bestehendem ist der Grund, dass bei den Ideen Schwierigkeiten hervortreten. Jene glaubten, dass, wenn neben den fliessenden sinnlichen Dingen noch andere bestehen, diese allerdings getrennt bestehen müssten, und da sie keine anderen dafür hatten, so stellten sie die sogenannten allgemeinen Dinge abgesondert heraus, und so kam es, dass die allgemeinen und die einzelnen Gegenstände so ziemlich ein und dasselbe sind.[1242] Dies ist ein an sich diesen Ansichten entgegenstehendes Bedenken.

Zehntes Kapitel.

Ein anderes Bedenken, welches sowohl Denen, die Ideen annehmen, als Denen, die keine annehmen, entgegensteht, und was früher im Beginn der Erörterung der Zweifelsfragen erwähnt worden,[1243] soll jetzt erörtert

---

1241) Dasselbe ist schon im Anfang des Kap. 4 und Buch 1, Kap. 6 von A. gesagt.

1242) Die allgemeinen Gegenstände sind die Ideen, und A. wiederholt damit den oft erhobenen Vorwurf, dass die Ideen Plato's nur eine nutzlose Verdoppelung der sinnlichen Dinge seien.

1243) Dies ist Buch 3, Kap. 4 und Kap. 6 geschehen;

werden. Nimmt man das Selbstständig-Seiende nicht in der Weise, wie man von einzelnen Dingen spricht, für sich bestehend an, so hebt man das Selbstständig-Seiende überhaupt auf, wie ich darlegen will; nimmt man dagegen das Selbstständig-Seiende für sich bestehend an, so fragt sich, in welcher Art alsdann dessen Elemente und Anfänge bestehen sollen? Sollen sie einzeln und nicht allgemein bestehen, so giebt es so viel Dinge als Elemente, und letztere sind dann nicht wissbar. Man nehme z. B. an, die Silben der Worte seien selbstständig, und ihre Elemente seien Elemente des Selbstständigen, so kann das BA nur einmal sein, und überhaupt jede Silbe nur einmal. Nur wenn die Silben allgemein und blos der Art nach gleich sind, können viele von einer Art bestehen; sonst ist jede Silbe der Zahl nach nur eine und ein Dieses und kein Allgemeines. Wenn sie ferner jedes einzelne Ding als eines setzen, und wenn dies auch für die Silben gilt, so gilt es auch für das, woraus sie bestehen; es kann dann nicht mehr als ein A bestehen, und aus demselben Grunde kann auch von den übrigen Elementen nur Eins bestehen, und auch bei den übrigen Silben kann die eine nicht in viele einzelne zerfallen.[1244]) Verhält es sich aber so, dann giebt es ausser den Elementen

---

die Frage, um die es sich hier handelt, ist wesentlich die, wie die Wissenschaft möglich ist, wenn nur das Allgemeine wissbar ist, aber doch im Sein nur das Einzelne besteht und wirklich ist.

1244) Der Ausdruck ist auch hier so schwerfällig, dass das Verständniss darunter leidet. Der Sinn ist: Soll das Selbstständige nicht als Einzelnes, sondern nur als Allgemeines bestehen, so hört diese Selbstständigkeit, diese οὐσια auf; nimmt man aber diese Selbstständigkeit an, so müssen auch dessen Anfänge selbstständig sein, d. h. jeder Anfang oder jedes Element kann nur als Eines der Zahl nach bestehen, und damit wird das Dasein der zusammengesetzten Dinge unmöglich, weil diese voraussetzen, dass dasselbe Element in vielen Exemplaren besteht. So bleiben von der ganzen Sprache nach dieser Auffassung nur die 24 Buchstaben übrig, von denen jeder Buchstabe nur einmal existirt. — Dies ist das Dilemma, was A. am Ende dieses Kapitels zu lösen versucht.

nichts weiter, sondern es bestehen nur die Elemente. Ferner sind dann die Elemente nicht wissbar, da sie nicht ein Allgemeines sind und das Wissen nur auf das Allgemeine geht, wie sich aus den Schlüssen und Definitionen ergiebt; denn man kann nicht schliessen, dass dieses Dreieck zwei rechte Winkel enthalte, wenn nicht alle Dreiecke zwei rechte Winkel enthalten; noch dass dieser Mensch ein lebendiges Wesen ist, wenn nicht alle Menschen es sind.[1245]) Wenn aber die Anfänge allgemeiner Natur sind, so sind auch die aus ihnen bestehenden selbstständigen Dinge allgemeiner Natur,[1246]) und so ist das Nicht-Selbstständige früher als das Selbstständige; denn das Allgemeine ist nicht selbstständig, und die Elemente und Anfänge wären allgemein, und als Elemente und An-

---

[1245]) Nach A. wird nämlich das Allgemeine nicht durch das Wahrnehmen, sondern nur durch das Denken erfasst, und erst vermittelst dieses unmittelbar erfassten Allgemeinen wird die Erkenntniss des Einzelnen durch Schlüsse gewonnen (II. Analytika Kap. 19). — Es ist dies indess eine völlige Verkehrung der Wahrheit; vielmehr ist das Allgemeine seinem Inhalte nach schon in dem Wahrgenommenen enthalten; nur seine Aussonderung aus diesem zu einem Für-sich-bestehenden, wodurch es erst die Beziehungsform eines Allgemeinen (in Vielen Enthaltenen) erhält, geschieht durch das Denken. Das Allgemeine beruht deshalb in seinem Inhalte auf der Wahrnehmung des Einzelnen und kann nur durch Induktion, aber nie unmittelbar durch das Denken allein gefunden werden; das Verhältniss ist also das Umgekehrte von dem, was A. hier annimmt; doch nähert sich A. später der hier entwickelten Ansicht; man vergleiche Erl. 1248.

[1246]) Dieser Schluss ist falsch, und deshalb auch das Folgende, was darauf gebaut ist. Unter einer allgemeinen Natur versteht A. hier das Dasein vieler Elemente in jeder Art derselben; hier ist nun gar nicht nothwendig, dass die aus diesen Elementen gebildeten konkreten Dinge nicht zu besonderen werden, deren jedes seine eigene Natur hat; denn die Zahl der einzelnen Elemente und ihrer Arten kann so gross sein, dass die blosse verschiedene Verbindung dieser Elemente eine unerschöpfliche Zahl von Besonderheiten hervorbringt.

fänge sind sie zugleich früher als die aus ihnen bestehenden Dinge. Dies Alles sind richtige Folgen, wenn man die Ideen aus Elementen hervorgehen lässt und behauptet, dass neben den Dingen gleicher Art noch besondere Ideen bestehen, die getrennt und nur als eine für jede Art bestehen. Wenn es aber kein Bedenken hat, dass bei den Silben der Worte es viele A und B geben kann, ohne dass daneben noch ein A und B-an-sich bestehe, so können auch die Silben gleicher Art in unendlicher Zahl bestehen.[1247]) Von allem Gesagten erregt noch das das meiste Bedenken, dass jede Wissenschaft nur Allgemeines zum Gegenstande haben kann, und dass die Anfänge der Dinge allgemeiner Natur und nicht als einzelne getrennte Dinge bestehen können; indess ist dieser Einwurf nur in gewisser Hinsicht wahr, in anderer Hinsicht aber unwahr. Die Wissenschaft, wie das Wissen, ist nämlich zweifach, einmal dem Vermögen nach und dann der Wirklichkeit nach. Das Vermögen, das als Stoff allgemein und unbestimmt ist, geht auf das Allgemeine und Unbestimmte; die Wirklichkeit ist aber ein bestimmtes Dieses. Allerdings sieht das Gesicht nebenbei die allgemeine Farbe, weil diese Farbe, welche es sieht, Farbe überhaupt ist, und das bestimmte A, was der Sprachlehrer untersucht, ist das A überhaupt; während, wenn die Anfänge allgemeiner Natur wären, es auch die aus ihnen bestehenden Dinge sein müssten, wie es bei den Beweisen der Fall ist; dann gäbe es aber kein Einzelnes und Selbstständiges. Hieraus erhellt, dass die Wissenschaft in einer Hinsicht auf das Allgemeine geht, in einer anderen aber nicht.[1248])

[1247]) Diese Bezugnahme auf das Unbedenkliche, d. h. auf das Vorstellen der Menge ist keine Lösung der hier vorhandenen Schwierigkeit, wie der eine Begriff sich mit seinem Dasein in vielen einzelnen Exemplaren verträgt. Gerade diese Schwierigkeit aber war es, die Plato zu den Ideen führte.

[1248]) Dieser letztere Theil des Kapitels ist von besonderem Interesse; A. behandelt hier die Frage, wie das Allgemeine in dem Einzelnen sein könne. Nach A. hat das Allgemeine kein selbstständiges Sein (*ούσια*). Diese Ansicht führt zu dem Nominalismus, nach welchem die Begriffe nur im Denken sind; allein auch dem stellt sich

A. entgegen; er sagt hier: „Wer diese einzelne Farbe sieht, sieht auch die allgemeine Farbe, weil die einzelne Farbe auch die allgemeine ist.“ Diese Worte sind noch zweideutig und lösen die Frage nicht, wie in dem Einzelnen das Allgemeine enthalten sein kann; denn an sich ist jenes der Gegensatz von diesem, und der Begriff besteht nur einmal, nur als einer, während der Einzelnen, welche unter diesen Begriff fallen, unzählig viele sind. A. sucht sich deshalb mit seiner Unterscheidung von Vermögen und Wirklichkeit zu helfen; das Wissen als Vermögen soll auf das Allgemeine gehen, das Wissen als wirkliches auf das Einzelne. — Diese Lösung ist offenbar ungenügend; sie verhüllt die Schwierigkeit nur in andere Worte; danach wäre das wirkliche Wissen, also z. B. mein gegenwärtiges Denken immer nur ein Denken des Einzelnen; es könnte nie ein allgemeiner Satz, z. B. ein geometrischer Lehrsatz, in seiner Allgemeinheit wirklich gedacht werden. Was heisst überhaupt „Wissen dem Vermögen nach“? Es ist die blosse Möglichkeit des Wissens; aber wenn diese Möglichkeit mehr als ein blosses Wortspiel sein soll, so muss diese Möglichkeit sich nach den Gesetzen der Wirklichkeit bestimmen; das Wissen als Vermögen ist dann die Kraft in Ruhe, die Kraft ohne Aeusserung, während das wirkliche Wissen die Kraft in ihrer Aeusserung ist. Aber deshalb ist die Kraft in Ruhe nicht von den Gesetzen frei, welche für ihre Aeusserung gelten; wenn also das wirkliche Wissen nur das Einzelne wissen kann, so kann auch das Wissen als Vermögen nicht weiter gehen und nicht da das Allgemeine umfassen, was es als wirkliches Wissen nicht erfassen kann. Nun sagt A. an anderen Stellen, namentlich in seiner Schrift über die Seele, das Allgemeine sei das Einzelne dem Vermögen nach; allein auch dies sind leere Worte, wenn die Möglichkeit, wie das Einzelne ein Allgemeines sein kann, nicht näher entwickelt wird. Ausführlicher spricht sich A. in Kap. 19, Buch 2 der zweiten Analytika aus. Hier leitet er die allgemeinen Begriffe aus den Sinneswahrnehmungen und deren Beharren im Gedächtniss ab; A. sagt: „Aus der sinnlichen Wahrnehmung entsteht das Gedächtniss; aus diesem, wenn sich das Nämliche oft wiederholt, entsteht die Erfahrung; denn die vielen

Erinnerungen sind der Zahl nach eine Erfahrung. Aus der Erfahrung oder aus dem Ganzen und Allgemeinen, was in der Seele beharrt, aus jenem Einen neben den Vielen, was in allen Einzelnen dasselbe ist, entsteht Kunst und Wissenschaft. — Diese Vermögen sind nicht abgesondert für sich, sondern sie entstehen aus der sinnlichen Wahrnehmung. — Wenn das in Vielen Gleiche in der Seele beharrt, so entsteht das Allgemeine. Man nimmt zwar das Einzelne wahr, aber die Wahrnehmung erfasst auch das Allgemeine, z. B. den Menschen überhaupt, und nicht blos den Menschen Kallias. — Es ist also klar, dass wir die höchsten Begriffe nur durch Induktion gewinnen können, und die Sinneswahrnehmung bringt so das Allgemeine zu Stande."

Man hat nach diesen und ähnlichen Stellen angenommen, dass A. den Realismus lehrt, und zwar denjenigen, welcher das Sein des Allgemeinen in den einzelnen Dingen behauptet. Man kann dies zugeben; allein jedenfalls steht so viel fest, dass A. die Schwierigkeiten, welche dieser Annahme sich entgegenstellen, nicht gelöst hat. Auch in der letzten Stelle sagt A. ausdrücklich: „Das Allgemeine ist nur Eines, was in den Vielen dasselbe ist." Wie ist aber dies möglich, wenn das Allgemeine wirklich ein Seiendes ist; wie kann es als ein Seiendes sich unzähligen Einzelnen ganz und ungetheilt mittheilen und dabei doch nur Eines bleiben? Wenn, wie A. sagt, das Allgemeine in jedem Einzelnen wahrgenommen wird, so muss es ein Seiendes sein, also in jedem Einzelnen als Seiendes enthalten sein; wie kann aber solches Vieles wieder nur Eines sein? Und was heisst das: „Man sieht nicht blos den Kallias, sondern auch den Menschen überhaupt; man sieht in dieser Farbe auch die Farbe überhaupt?" Gerade dies wird von den Nominalisten geleugnet, und A. hätte deshalb dieses Sehen des Allgemeinen viel bestimmter darlegen müssen.

Dieses Alles zeigt, dass A. zwar der Wahrheit näher kam als Plato, welcher in seinen Ideen das Allgemeine ausserhalb des Einzelnen stellte, aber dass auch A. die hier vorhandenen Schwierigkeiten nicht gelöst hat. Er hat das Wahre hier mehr instinktiv getroffen als deutlich erfasst und in seinen Elementen dargelegt. Die Lösung

dieser Schwierigkeiten ist unmöglich, so lange man das Allgemeine als solches für ein Seiendes hält, während es doch in Wahrheit nur eine Beziehungsform des Denkens ist, welche aus dem Gleich und aus dem All gebildet ist (B. I. 39). Es ist hier wie mit allen Beziehungen; sie werden auf ein Seiendes bezogen, das Seiende wird damit bezeichnet und im Denken unter diesem Namen behandelt, aber deshalb ist dieser Henkel, mit dem man das Seiende anfasst und handhabt, noch nicht das Seiende selbst, sondern eben nur eine von der Seele gebildete Handhabe, um das Seiende leichter innerhalb des Wissens ordnen und übersehen zu können; diese Beziehungen sind nur die Bänder, die von dem Wissen um das Seiende geschlungen werden, um eine dichtere Einheit, eine innigere Verbindung desselben im Wissen herzustellen, aber sie sind nicht ein Theil des Seienden selbst. Indem sie aber immer nur in Beziehung auf ein Seiendes ausgesprochen werden, nehmen sie leicht den Schein an, als gehörten sie mit zu dem Seienden und bildeten einen Theil seines Inhaltes. Dies gilt nun auch von dem Allgemeinen; im Sein ist nur Einzelnes; dessen Inhalt wird durch Wahrnehmung der Seele zugeführt. Wenn nun die Seele diesen Inhalt nach den ihr innewohnenden Beziehungsformen umfasst, so findet sie z. B., dass das Eine nicht das Andere ist; sie bezieht so das Rothe auf das Gelbe durch das Nicht; das Nicht hat kein Sein; es ist nur im Denken; wenn also die Seele das Roth als ein Nichtgelb vorstellt, so ist diese letztere Vorstellung eine Mischung von dem seienden Gelb mit der Beziehung des Nicht; das Nicht ist dadurch kein Seiendes geworden, es ist nur auf ein bestimmtes Seiende bezogen und mit ihm zu einer Vorstellung verschmolzen. Ebenso ist es mit dem Allgemeinen. In der Seele besteht auch die Beziehungsform des Gleich; tritt diese Richtung des beziehenden Denkens für mehreres Wahrgenommene ein, so erfasst die Seele einen Theil dieses mehreren Inhaltes als einen gleichen; die Einzelnen sind dann für diesen Theil ihres Inhaltes einander gleich. Dieses Gleich ist aber damit keine seiende Eigenschaft dieser Dinge geworden, sondern es bleibt eine Beziehung, unter der nur das Denken die mehreren Einzelnen auffasst. Nimmt

man dann weiter diese Einzelnen als Alle, umfasst man die Einzelnen noch mit dieser Beziehung, und findet die Seele auch da noch ein Gleiches für Alle, so hat man das Allgemeine, was somit auch nur eine Beziehungsform im Denken ist und keine seiende Eigenschaft der Dinge bezeichnet; es ist blos ein Henkel, mit der ein Theil dieser Einzelnen erfasst und als das Gleiche in Allen vorgestellt wird. Aber deshalb entbehrt diese Beziehungsform nicht der seienden Unterlage; vielmehr ist solches Beziehen und Auffassen als Beziehung ganz unmöglich, wenn eben nicht ein Seiendes unterliegt, was in dieser Weise den Gegenstand der Beziehung abgiebt; nur hat die Sprache keine Worte, um dieses Seiende frei von der Beziehungsform, aber doch als dessen Unterlage zu bezeichnen. Deshalb kann man nur sagen, diese seiende Unterlage ist dasjenige in jedem Einzelnen, was mit dem in den übrigen gleich ist; man kann dieses gleiche Stück nicht rein in seiner seienden Natur bezeichnen, man muss immer schon die Beziehungsform mit benutzen. Deshalb ist es dem Ungeübten so schwer, das seiende Objekt von der Beziehungsform im Denken getrennt zu halten, und deshalb glaubte man nur zwei Auswege zu haben; entweder sollte das Allgemeine einschliesslich seiner seienden Unterlage nur eine Vorstellung sein (Nominalismus; *post rem*), oder es sollte einschliesslich der Beziehungsform ein Seiendes sein (Realismus), entweder für sich bestehend (*ante rem*; Plato), oder in dem Einzelnen enthalten (*in re;* Aristoteles). Es erhellt, dass jede dieser Annahmen in Schwierigkeiten verwickelt, welche denn auch während des ganzen Mittelalters die Philosophie in Athem gehalten haben. Das Wahre ist aber, dass bei dem Allgemeinen die Unterlage seiend ist, aber die Beziehung nur eine Form des Denkens. Deshalb sind die Begriffe des Seienden, wo diese Beziehungsform noch nicht hervortritt, z. B. Mensch, Haus, das reine Bild eines Seienden; ihr Inhalt ist identisch mit einem Theil des Inhaltes des Gegenstandes; sie unterscheiden sich von der Wahrnehmungsvorstellung des einzelnen Gegenstandes nur dadurch, dass sie nicht den ganzen Gegenstand, sondern nur einen durch ein eigenthümliches Trennen gewonnenen Theil des Gegenstandes wiederspiegeln. So entspricht dem Be-

griffe der Kugel, der Bewegung, der Schwere durch und durch ein Seiendes; und dieser Begriff ist auch von dem Dasein mehrerer gleicher Einzelnen nicht bedingt; man könnte den Begriff der Kugel oder der Bewegung auch aus einem Gegenstand allein aussondern; und es ist deshalb in dem Begriffe nicht nothwendig das Allgemeine mit enthalten; allein in den meisten Fällen wird das begriffliche Trennen erst durch das Dasein mehrerer verwandten Gegenstände angeregt, und so kommt es, dass nur dasjenige Stück in diesen Mehreren durch begriffliches Trennen ausgesondert wird, was in ihnen allen dasselbe ist. So ist es gekommen, dass man mit der Vorstellung des Begrifflichen auch die Vorstellung des Allgemeinen verbunden hat, und dass man Beides, den Begriff und die Beziehungsform, als identisch genommen hat, während doch selbst bei dem Begriffe, welcher als allgemein vorgestellt wird, der auf das Seiende gehende Inhalt desselben streng von seiner Beziehung als eines Gleichen-in-Vielen unterschieden gehalten werden muss.

Damit ist die Lösung der oben bezeichneten Schwierigkeiten gewonnen. Im Sein ist nur Einzelnes und kein Allgemeines. Dieses Einzelne kann aber mannichfach im Denken getrennt werden; dadurch entstehen unter Anderem die Begriffe, welche ebenfalls nur das Bild eines Seienden sind, und denen ein Stück in ihrem Gegenstande so genau entspricht wie der ganze Gegenstand der Wahrnehmungsvorstellung. Dagegen ist das Allgemeine nur im Denken. Aber deshalb geht die Wissenschaft und das Wissen nicht blos auf das Allgemeine, wie A. behauptet. Auch die Wahrnehmung ist ein Wissen, und dies geht auf das Einzelne und Seiende. Was aber die Wissenschaft anlangt, so ist es richtig, dass sie nur Begriffe und Gesetze behandelt (B. I. 77); allein da die Begriffe in ihrem Inhalte einen Theil des Wahrgenommenen enthalten, da ihnen ein begriffliches Stück in den seienden Dingen entspricht, so ist klar, dass die Wissenschaft sich ebenfalls mit dem Inhalte des Seienden beschäftigt, und dies gilt auch von den Gesetzen, insoweit sie die seiende Verbindung zweier begrifflichen Stücke aussprechen. Insoweit ist also der Inhalt der Wissenschaft gegenständlich; alle ihre Begriffe über Gestalt,

Grösse, Bewegung und andere Eigenschaften des Körperlichen, über die Gefühle und Begehren der Seele, über Pflicht und Recht haben ein Seiendes zum Gegenstande, und zwar ein Seiendes innerhalb des Einzelnen; allein es ist auch richtig, dass alle Wissenschaft dieses Seiende zugleich als ein Allgemeines bietet, und dass aller seiende Inhalt ihrer Begriffe und Gesetze für den Menschen nur Werth hat, soweit sie ihn als einen allgemeinen bieten kann. Nur durch diese Allgemeingültigkeit der Begriffe und Gesetze wird die Erkenntniss des Einzelnen erleichtert und nur dadurch die Macht des Menschen über die Natur und über seine Nebenmenschen gewonnen. Es genügt dann die Erkenntniss vom Dasein des einen Gliedes, um sicher zu sein, dass auch das andere Glied gleichzeitig besteht oder als Wirkung nachfolgen wird. So würde das Wissen, dass in diesem Dreieck mit seinen zwei gleichen Seiten zwei gleiche Winkel verbunden sind, für die Erkenntniss wenig Werth haben; erst wenn diese Verbindung als eine allgemeingültige erkannt worden, ist sie eine wahre Erweiterung des Wissens; nun erst kann der Mensch mit Sicherheit annehmen, dass, wnnn er anderwärts ein Dreieck mit zwei gleichen Seiten findet, dies ebenfalls zwei gleiche Winkel enthalte. Ebenso würde es ihm wenig helfen, wenn er gefunden hätte, dass aus dieser Kartoffel Spiritus bereitet werden kann; erst wenn er diese Verbindung als eine allgemeine weiss, ist er Herr über diese Folge und kann jederzeit den Spiritus herstellen, wenn er die Kartoffeln in den betreffenden Zustand versetzt. Deshalb strebt der Mensch überall mit solchem Eifer nach dem Allgemeinen; selbst der roheste Mensch sucht nach Regeln für das Wetter, für die Heilung der Krankheiten, und wenige Fälle genügen ihm, eine in diesen Fällen gefundene Verbindung für eine allgemeine zu nehmen.

Allein trotzdem ist dieser Theil der Wissenschaft, vermöge dessen ihr Inhalt als ein allgemeiner aufgefasst wird, doch nur eine Beziehungsform, die nur im Denken ist, und der keine seiende Bestimmung entspricht. Es ist richtig, dass dieser Stein fällt, und auch dieser und auch noch andere einzelne Steine; dieses Fallen des einzelnen Steines ist wirklich; allein es ist nicht bedingt durch das

Fallen des anderen Steines; es könnte auch bei diesem einen bleiben, selbst wenn alle anderen Steine nicht fielen. So nehmen z. B. alle Körper im Volumen mit dem Sinken der Temperatur ab, nur das Wasser allein, wenn es kälter als 4 Grad Reaumur wird, nimmt im Volumen wieder zu, also folgt es jenem allgemeinen Gesetze nicht. Deshalb kann auch das Allgemeine nicht wahrgenommen werden; es ist nichts Seiendes an den Dingen; es kann nur, wenn viele Einzelne in dem bestimmten Stück als gleich erkannt werden, durch Induktion geschlossen werden, d. h. die Seele kann dann diese Beziehungsform des Allgemeinen auf die in den einzelnen Fällen gefundene Verbindung anwenden, ohne dass den seienden Gegenständen dadurch etwas zugesetzt oder abgenommen wird. — Nun kann allerdings diese Annahme der Allgemeinheit wahr oder falsch sein, und dieser Umstand scheint zu beweisen, dass das Allgemeine danach ein Gegenständliches und Seiendes bezeichnet; denn nur bei solchem kann von Wahrheit oder Unwahrheit seiner Vorstellung gesprochen werden. Allein diese Wahrheit des Allgemeinen liegt hier nicht, wie bei den Vorstellungen des Seienden, in dem Dasein einer seienden Bestimmung, der die Vorstellung des Allgemeinen als ihr Bild entspricht; denn wo sollte dieses Allgemeine sein? In dem Einzelnen kann es nicht sein, denn das Einzelne ist nicht das Allgemeine, und wäre es im Einzelnen enthalten, so müsste es wie seine anderen seienden Bestimmungen der Wahrnehmung unterliegen, was doch nicht der Fall ist. Besonders und getrennt von dem Einzelnen kann das Allgemeine auch nicht existiren; vielmehr erhellt seine rein beziehende Natur dadurch, dass es erst zu Stande kommt, wenn auch das letzte Einzelne dieselbe Verbindung zeigt; vorher ist das Allgemeine nicht das Allgemeine, sondern nur ein begriffliches, in dem Einzelnen enthaltenes Stück; erst mit der Erkenntniss, dass auch das letzte Einzelne dasselbe Begriffliche enthält, wird nunmehr dieses Begriffliche zu einem Allgemeinen, obgleich die Einzelnen dabei genau dieselben bleiben, die sie vorher waren. Deshalb ist die Wahrheit der Beziehungsformen eine andere wie die Wahrheit der Vorstellungen des Seienden; das Wahre jener beruht zwar auf seienden Bedingungen oder Unterlagen,

ohne welche die Beziehungsform nicht anwendbar ist, aber die Beziehungsform ist deshalb nicht das Bild dieser Bedingungen. Wenn ich sage: Alle Menschen in diesem Lande sind Neger, so beruht die Wahrheit dieses Satzes nicht darauf, dass dieses Alle irgendwo so gegenständlich bestehe, wie das Schwarze oder der Mensch in dem Neger, sondern darauf, dass dieser Einwohner ein Neger ist, und dieser und dieser und so fort bis zu dem letzten. Jeder ist ein Neger, aber das Allgemeine dieses Negerbegriffes ist in keinem Einzelnen enthalten, und ist deshalb nur eine Beziehungsform des Denkens, die eintritt, wenn die Einzelnen sämmtlich als solche befunden worden sind. Deshalb ist es auch unmöglich, diese Beziehungsform durch Worte zu bezeichnen, die ein Seiendes bedeuten; die Sprache konnte solche Worte nicht bilden; sie konnte wohl für die seienden Eigenschaften der Negernatur Worte bilden, allein das Allgemeingültige dieser Natur für alle Einwohner eines Landes konnte nicht durch ein Wort bezeichnet werden, das auch für den Einzelnen gälte, wie man es mit dem „Schwarz" oder „wolliges Haar" der Negernatur vermag, eben weil dort nur eine Beziehungsform im Denken vorliegt. Diese Beziehungsform verlangt zu ihrer Anwendung gewisser seiender Unterlagen oder Bedingungen; aber diese Unterlagen können nicht durch beziehungslose, nur das Sein bietende Worte ausgesprochen werden, weil diese Bedingungen im Denken so von der Beziehungsform durchzogen sind, dass die Sprache des Lebens Beides nicht getrennt halten kann und deshalb auch keine besondere beziehungsfreie Worte dafür gebildet hat.

Vergleicht man nun mit diesen Resultaten nochmals die Aussprüche des A., so erhellt, dass er irrt, wenn er sagt, dass jede Wissenschaft nur das Allgemeine (*καθολου*) zum Gegenstande habe, und dass die seienden Anfänge der Dinge allgemeiner Natur und nicht für sich bestehende Dinge seien. Vielmehr hat die Wissenschaft den Inhalt der einzelnen seienden Dinge zum Gegenstande, aber nur derjenigen Theile davon, auf den sie ihre Beziehungsform des Gleich und des Allgemeinen anwenden kann, oder deutlicher ausgedrückt, der ihr als ein gleicher in allen Einzelnen erscheint. Dieses Allgemeine ist aber dabei

kein seiender Inhalt, der zu jenem hinzutritt, sondern es ist nur das geistige Sieb, mit dem dieser Inhalt der Einzelnen so lange gesiebt wird, bis nur der Theil zurückbleibt, der in allen Einzelnen derselbe ist. Deshalb sind dieser begrifflichen Stücke, welche das Seiende des Begriffes darstellen, so viele, als Einzelne bestehen; und wenn ihre Vorstellung, der Begriff, im Denken nur einer ist, so kommt dies daher, dass diese Stücke der Einzelnen in ihrem Inhalte gleich sind und sich nur durch die verschiedenen Stellen im Raum und in der Zeit von einander unterscheiden. Im Denken kann aber dieser Unterschied des Ortes abgetrennt werden, und indem so alles Unterscheidende bei diesen vielen Begriffen hinwegfällt, müssen sie nothwendig in einem Begriff zusammenschmelzen. Wenn deshalb dieser eine Begriff in seinen vielen Einzelnen als derselbe wiederkehrt, so geschieht dies nicht in Folge einer Art zauberhafter Vervielfachung dieses einen Begriffes, sondern weil von Anfang ab die begrifflichen Stücke, deren Wissensbild er ist, so vielmal wie die Einzelnen und in diesen bestanden haben. Das dem Begriff entsprechende seiende Stück in den einzelnen Dingen besteht in deren Anzahl fort, wenn auch dieser Begriff durch Abtrennung der Ortsunterschiede dieser Stücke in einen Begriff zusammenschmilzt. Dies ist der Grund, weshalb, „wenn die nämliche Wahrnehmung sich oft wiederholt, aus diesen vielen Vorstellungen eine Erfahrung wird,“ wie A. sich ausdrückt. Wenn er aber fortfährt: „Aus jenem Einen neben den Vielen, was in allen Einzelnen dasselbe ist, entsteht die Wissenschaft,“ so wird dieser Ausspruch wieder dunkel, weil dieses Eine zu einem Darinseienden in den Vielen gemacht wird; vielmehr kann dieses Viele nur im Wissen zu Einem werden, muss aber im Sein ein Vieles bleiben. Ebenso ist es zweideutig, wenn A. sagt: „Wenn das in Vielen Gleiche in der Seele beharrt, so entsteht das Allgemeine; man nimmt das Einzelne wahr, aber die Wahrnehmung erfasst auch das Allgemeine; man sieht nicht blos den Kallias, sondern auch den Menschen überhaupt.“ Dieser Ausspruch ist vortrefflich, insoweit unter dem Allgemeinen das Begriffliche in den Dingen verstanden wird; aber er ist falsch, wenn das Allgemeine als solches oder die Beziehungs-

form darunter verstanden wird; diese ist nur im Denken, kann nicht gesehen werden und wird dem Begriffe nur vom Denken angehangen. Deshalb ist es auch falsch, wenn A. zuletzt sagt: „Die Sinneswahrnehmung bringt so das Allgemeine zu Stande“ (ἐμποιει); die Sinneswahrnehmung schafft vielmehr nur die seiende Unterlage, während die Beziehungsform des Allgemeinen nicht aus ihr entnommen, sondern nur auf diese Unterlagen angewendet und damit verknüpft wird.

Bekanntlich hat auch Hegel das Allgemeine wieder zu einem Seienden, und zwar zu dem allein wahrhaft Seienden erhoben; allein dieser Begriff schwankt bei ihm ebenso wie bei A. zwischen dem Seinsbegriffe und der blossen Beziehungsform. Weil die letztere leer ist, so macht Hegel das Allgemeine zu einem Lebendigen, was durch den dialektischen Prozess sich selbst mit einem Inhalt erfüllt, und was sich besondert, bis zu dem Einzelnen hinab. Ganz abgesehen von der Wahrheit dieses Prozesses, ist bei Hegel der Inhalt des Begriffes mit seiner Allgemeinheit untrennbar verbunden; ja Hegel kann sich gar kein Begriffliches ohne die Allgemeinheit vorstellen. Der Unterschied blosser Beziehungsformen von den Vorstellungen und Begriffen des Seienden ist bei Hegel gar nicht vorhanden; er kennt zwar diese Beziehungsformen; der zweite Theil seiner Logik ist ihnen vorzugsweise gewidmet, aber sie gelten ihm, ebenso wie dem A., als ein Seiendes, gleich den eigenschaftlichen und seienden Bestimmungen der Dinge. Deshalb verliert der Satz des Widerspruchs bei Hegel seine Bedeutung, weil von demselben Dinge, je nachdem ich es beziehe, gleichzeitig das Gleich und Ungleich, das Grosse und das Kleine ausgesagt wird; weil es zugleich als Ursache und als Wirkung ausgesagt werden kann, so gilt ihm der Widerspruch auch für das Seiende als keine Unwahrheit, vielmehr wird ihm derselbe zum Zeichen der Wahrheit, weil nach ihm das Allgemeine schon die Besonderung zu Entgegengesetztem in sich trägt, und der dialektische Prozess nur das heraussetzt, was in jenem schon an sich, also als Widerspruch vorhanden ist. Indem ferner die praktischen Zwecke, welche den Menschen veranlasst haben, seine Sprache auf das Begriffliche in den Dingen zu beschränken

und diejenigen Bestimmungen und Gesetze in ihnen aufzusuchen, welche er als allgemein auffassen konnte, wird für Hegel dieses Allgemeine selbst und unmittelbar zu dem Höchsten. Die Sprache ist ihm deshalb gerade von göttlicher Natur (Hegel, Werke II. 84), „weil sie unfähig ist, das Einzelne auszusprechen, und nur das Allgemeine ihr angehört.“ Allein einmal ist dies thatsächlich unwahr; mit jedem Personen- und Ortsnamen wird ein Einzelnes bezeichnet, und wenn die Sprache dies nicht für Alles durchgeführt hat, so liegt es nicht an der inneren Vorzüglichkeit des Allgemeinen, sondern an der Schwäche des menschlichen Gedächtnisses, welches die Namen der vielen Einzelnen nicht behalten kann, und daran, dass an den einzelnen Dingen den Menschen nicht Alles interessirt; er fasst nur das davon auf, was seine Gefühle und Wünsche erregt, und bildet nur dafür Worte. Da dies nur Theilstücke des Einzelnen sind, so zeigt sich, dass das Gegenständliche derselben auch bei anderen Dingen besteht, und daher kann das dafür gebildete Wort auch bei diesen Dingen benutzt werden. Es ist also vielmehr nur die Schranke des menschlichen Wissens und Fühlens, was die Sprachbildung wesentlich bei den begrifflichen für Viele geltende Worte hat stehen bleiben lassen; aber es ist dies so wenig eine göttliche Natur derselben, dass vielmehr die allwissenden und allfühlenden Götter, wenn sie mit einander sprächen, sicherlich nur in Einzelnamen es thun würden. Schon bei dem Menschen zeigt sich diese Richtung mit der steigenden Kenntniss eines Gebietes. Für den Städter sind die vielen Werkzeuge der Landwirthschaft nur Geräthe, die Kühe nur Kühe; aber der Landmann sondert Pflüge, Eggen und Walzen, und die Kühe sondert er in Kühe, Jungvieh und Kälber, und die Magd im Kuhstall giebt jeder Kuh einen Namen, mit der sie die Totalität ihrer Eigenschaften umfasst, um damit voll und inhaltsreich den Gegenstand zu bezeichnen und mitzutheilen, was durch begriffliche Worte nur dürftig und schwerfällig geschehen könnte. So zeigt sich, dass das Allgemeine der Wissenschaften nur als Mittel für die Erkenntniss und Benutzung des Einzelnen und nur für das Seiende dient. Dieses Einzelne ist das Ziel sowohl für das Denken wie für das Handeln; das Allge-

meine ist nur eine Abbreviatur der einzelnen Dinge, zu welcher die Schwäche seiner Seele den Menschen genöthigt hat. Gott braucht kein Allgemeines. Nur der Gelehrte überschätzt das Allgemeine, weil bei ihm das Allgemeine sein Zweck ist; weil das Wissen des Allgemeinen als solchen für ihn die Quelle der Lust ist (Lust aus dem Wissen). Nur deshalb wird das Allgemeine für ihn aus einem Mittel zu dem Zwecke selbst; nur deshalb steht ihm wie dem A. die Theorie höher als ihre Anwendung; nur deshalb ist ihm die Wissenschaft Selbstzweck. Allein dies Alles gilt nur für Den, dem die Lust aus dem Wissen des Allgemeinen die erste ist; da dies aber nicht bei Allen, ja nicht bei der Mehrzahl der Menschen der Fall ist, so ist jene Ansicht über die Natur und den Werth der Wissenschaft auch keine allgemeingültige Wahrheit.

Vierzehntes Buch.

Erstes Kapitel.

So viel sei über dieses Selbstständig-Seiende gesagt. Alle lassen nun die Anfänge entgegengesetzt sein, nicht blos in der Physik, sondern auch bei den unbewegten Dingen. Wenn indess vor dem Anfang von Allem nichts vorhergehen kann, so ist es unmöglich, dass der Anfang Anfang an einem Andern sein kann; es wäre so, als wenn man sagen wollte, das Weisse sei Anfang als Weisses und nicht als Anderes; es bestehe aber doch an einem Unterliegenden, und etwas Anderes sei weiss; denn dann würde dieses das Frühere sein. Alles wird aus Entgegengesetztem nur, wenn etwas unterliegt; also muss vorzugsweise das Entgegengesetzte selbst sich so verhalten; denn alles Entgegengesetzte haftet an einem Unterliegenden und ist nicht getrennt für sich.[1249] Aber ebenso wie

---

1249) Die Naturphilosophen hatten Gegensätze wie Kaltes und Warmes, Freundschaft und Streit zu den Anfängen des Alls gemacht; die Späteren, wie Plato, hatten die Eins und die unbestimmte Zwei dafür aufgestellt; A. beweist hier, dass alle diese Gegensätze zu solchen Anfängen ungeeignet sind, weil das Entgegengesetzte nicht ohne ein Unterliegendes sein könne, was seiner Natur nach früher sein müsse als jene Gegensätze. — Dieser Einwurf des A. beruht auf dem Verhältniss von Substanz und Accidenz (ὑποκειμενον und συμβεβηκος) und ist deshalb hinfällig. Er ist ganz dem gewöhnlichen Vorstellen entnommen, welches sich die Eigenschaften eines Dinges nicht selbstständig vorstellt, sondern immer ein Festes und einen Halt voraussetzt, etwa den Stoff, an dem allein

der Augenschein spricht auch der Begriff dafür, dass das Selbstständig-Seiende kein Gegentheil hat. Deshalb kann kein Entgegengesetztes als der Anfang von Allem gelten, sondern dieser muss ein anderer sein. Manche machten den Stoff zu dem einen Theil der Gegensätze; Andere stellen dem einen Gleichen das Ungleiche als die Natur

---

diese Eigenschaften möglich werden, und ohne den sie nicht bestehen können. Allein es ist schon wiederholt bemerkt worden (Erl. 165), dass auch jenes Feste, jener Stoff, näher betrachtet, sich in lauter Eigenschaften auflöst und dass somit jenes die Eigenschaften Tragende ein Unerkennbares oder vielmehr eine Beziehungsform des Denkens ist, um sich die Einheit und den Wechsel der Eigenschaften neben dem Beharren der Sache in der fassbarsten Weise vorzustellen. Lässt man diese Beziehungsform bei Seite, so bleiben als Seiendes nur die Eigenschaften, und das Ding ist nur die seiende Einheit seiner Eigenschaften (B. I., 48). Selbst wenn die Eigenschaften nicht einzeln für sich bestehen könnten, hindert nichts, dass sie doch durch Vereinigung mit einander sich gegenseitig tragen und dadurch zu einem Für-sich-Seienden werden können. Damit fällt der Einwurf des A., und jene alten Philosophen sind in dieser Beziehung der Wahrheit näher gewesen als er. Auch übersieht A., dass das, was er als Gegensatz behandelt, dies nicht an sich ist; erst das Denken bezieht dergleichen als Gegensatz auf einander. Wären diese Anfänge nur Gegensätze, so wäre schon damit das bewiesen, was A. beweisen will; denn das πρόϛ τι (die Beziehungen), zu denen die Gegensätze gehören, haben kein Sein, wie er selbst in diesem Kapitel später, wenn auch nur schwankend, anerkennt. Es ist deshalb dieses Entgegengesetzte nur die Bezeichnung für das ihnen unterliegende Seiende, und deshalb fällt auch der gleich folgende Einwand, dass das selbstständige Ding keinen Gegensatz habe. Auch jenes Warme und Kalte, jene Freundschaft und Feindschaft sind an sich jedes ein Seiendes, was von dem Andern unabhängig ist. Die Freunde in der Welt würden nicht aufhören, wenn auch alle Feinde verschwänden. Nur erst das Denken zieht ihnen die Form der Gegensätzlichkeit über; dies trifft aber gar nicht ihre seiende Natur.

des Vielen, noch Andere dem Einen das Viele entgegen. Manche bilden nämlich die Zahlen aus der Zweiheit des Ungleichen, dem Grossen und Kleinen; ein Anderer bildet sie aus der Menge, aber Beide aus dem Sein der Eins; denn auch Der, welcher das Ungleiche und die Eins als Element setzt und das Ungleiche aus der Zweiheit des Grossen und Kleinen bildet, erklärt das Ungleiche und das Grosse und Kleine als Eins-seiende Dinge, ohne zu unterscheiden, dass sie es wohl dem Begriffe nach sind, aber nicht der Zahl nach.[1250] Indess haben sie auch die Anfänge, welche sie Elemente nennen, nicht richtig bestimmt; Manche setzten das Grosse und das Kleine neben die Eins und hatten so drei Elemente der Zahlen, wovon jene den Stoff und die Eins die Gestalt darstellen; Andere nahmen als Elemente das Viele und das Wenige, weil das Grosse und das Kleine seiner Natur nach mehr der stetigen Grösse angehöre; wieder Andere das mehr Allgemeine an diesen, das Ueberschiessende und das Uebertroffene. Diese Ansichten unterscheiden sich in ihren einzelnen Folgen nicht; es waren nur einzelne logische Schwierigkeiten, vor welchen die Letzteren sich bei ihren Formeln in Acht nahmen, weil sie selbst logische Beweise führen wollten.[1251] Wenn man indess behauptet, dass

---

1250) Diese Stelle ist schwer verständlich, da die Lehren, welche A. hier kritisirt, uns nicht mehr genau bekannt sind. Es sind Sätze der Pythagoräer und des Plato aus seiner späteren Zeit, die viel Mystisches an sich haben, und deren tieferer Sinn, wo ein solcher besteht, nicht in der kalt verständigen Weise, wie A. hier verfährt, angegriffen werden kann. Anstatt ihre Mängel dem streng-logischen Denken gegenüber darzulegen, hat hier der Kritiker vielmehr den wahren Kern aus der schlecht geformten Schale herauszulösen. Der alte Kommentator Alexander meint, der Schlusssatz müsse umgekehrt lauten; das Grosse und das Kleine seien jedes ein Einzelnes (der Zahl nach eines), aber dem Begriffe nach verschieden (dem Begriffe nach nicht eins). Allein A. vergleicht hier nicht das Kleine und das Grosse mit einander, sondern er vergleicht beide zusammen mit dem Ungleichen, und dann ist gerade das vorhanden, was Alexander verlangt.

1251) Dies bezieht sich auf Die, welche den Gegensätzen

das Ueberschiessende und das Uebertroffene und nicht das Grosse und das Kleine die Elemente seien, so ist dies dasselbe, als wenn man behauptet, dass die Zahl früher als die Zwei aus den Elementen entstehe; denn beide sind mehr allgemein; so aber behaupten sie das Eine, aber das Andere nicht.[1252]) Manche stellen das Verschiedene und das Andere der Eins entgegen; Andere nehmen die Menge und die Eins als Gegensätze; wenn aber die Dinge, wie sie wollen, aus Entgegengesetztem hervorgehen und die Eins kein Gegentheil hat oder, wenn dies der Fall, die Menge ihr gegenübersteht, und wenn dem Gleichen das Ungleiche und dem Dieselbigen das Verschiedene und dem Einen das Andere gegenübersteht, so hat auch die Ansicht Derer das Meiste für sich, welche der Menge die Eins entgegenstellen; indess ist auch sie nicht ausreichend; denn dann ist die Eins das Wenige; denn die Menge ist der Gegensatz der Wenigkeit, und das Viele ist dem Wenigen entgegengesetzt.[1253])

---

den allgemeinsten Ausdruck geben (Ueberschiessend, Uebertroffen); an sich haftet an all diesen Ansichten nach A. der Mangel, dass sie Gegensätze sind.

[1252]) A. hat schon in Buch 1, Kap. 9 den Platonikern vorgehalten, dass die Konsequenz der Ideenlehre dahin führe, dass nicht die unbestimmte Zweiheit, sondern die Zahl überhaupt als Anfang von ihnen neben der Eins gesetzt werden müsse, weil der Vorrang, welchen sie den Ideen geben, sich auf deren allgemeine Natur stütze, und die Zahl überhaupt ein mehr Allgemeines sei als die unbestimmte Zweiheit. Hier benutzt A. dies auch zur Widerlegung Derer, die die Gegensätze in ihrer allgemeinsten Form als Ueberschiessendes und Uebertroffenes zum Prinzip machen. Er hält ihnen vor, dass, wenn sie in dieser Weise vorzugsweise den Nachdruck auf das möglichst Allgemeine legen, sie dann auch aus demselben Grunde sagen müssten, dass die Zahl überhaupt früher sei als die unbestimmte Zweiheit. Allein sie thun dies nicht; sie behaupten jenen Satz, aber diesen nicht und gerathen so in die Inkonsequenz. Dies ist der Sinn der Stelle.

[1253]) Solch leerer Streit um Gegensätze zeigt, wie nutzlos solches Zanken um Beziehungsformen ist, welche

Auch ist klar, dass die Eins das Maass bezeichnet, und in Jedem liegt etwas dabei als Eins und Maass zu Grunde, so in der Harmonie der Viertelston; in dem Grossen der Zoll oder Fuss oder etwas der Art; in dem Versmaass der Takt oder die Sylbe; ebenso giebt es bei der Schwere ein bestimmtes Gewicht, und so verhält es sich mit Allem; für die Beschaffenheiten besteht etwas Beschaffenes, für die Grössen ein Grosses als Maass.[1254] Auch ist das Maass untheilbar, entweder dem Begriffe oder der Wahrnehmung nach, da eine einzelne Eins nicht für sich ein besonderes Ding sein kann. Und dies ist auch richtig; denn die Eins bezeichnet, dass sie Maass einer Menge ist, und die Zahl bedeutet, dass sie, die Zahl, eine gemessene Menge und eine Menge der Maasse ist. Deshalb ist auch folgerecht die Eins keine Zahl, so wenig wie das Maass eine Mehrheit von Maassen ist, sondern das Maass und die Eins sind Anfänge. Für Alles muss das Maass ein Gleichartiges sein; ist also das Pferd das Maass, so misst es Pferde, und ist es der Mensch, so ist er das Maass für Menschen. Sollen aber Menschen, Pferde und Götter gemessen werden, so wird das Lebendige wohl das Gleichartige dafür sein, und ihre Zahl giebt die Zahl der Lebendigen an. Ist aber ein Mensch, das Weisse und das Gehende zu zählen, so kann davon keine Zahl angegeben werden, weil diese Bestimmungen alle demselben, der Zahl nach einem Gegenstande zukommen, und weil eine solche Zahl verschiedene Gattungen oder verschiedene Kategorien umfassen müsste.[1254 b]

Dagegen entfernen sich Die, welche das Ungleiche zu

---

man dem Seienden überzieht. Dasselbe Seiende kann je nach dem, was man ihm gegenüber stellt, das Allerverschiedenste als Beziehungsform sein; Ursache oder Wirkung, Gleich oder Ungleich, Vieles oder Eins. Es ist eine Willkür, wenn A. bei dem Vielen nur das Wenige als seinen Gegensatz anerkennen will.

1254) Also, meint A., kann die Eins-an-sich, als abstraktes Maass, nicht für sich bestehen; auch im Maasse liegt immer etwas unter, ein Seiendes, ohne das die Maassbeziehung als solche nicht bestehen kann, wie Plato fälschlich behauptet.

1254 b) Man denke hinzu: welche nichts Gemeinsames

einer Eins und die Zweiheit zu dem Unbestimmten des Grossen und Kleinen machen, weit von dem Scheinbaren und Möglichen; denn dergleichen gehört vielmehr zu den Eigenschaften der Zahlen und Grössen, welche zu ihnen hinzukommen, aber ihnen nicht unterliegen; und zwar gilt dies in Betreff des Viel und Wenig für die Zahl, und in Betreff des Grossen und Kleinen für die stetige Grösse; ähnlich wie das Gerade und Ungerade, das Glatte und Rauhe, das Gerade und Krumme von ihnen ausgesagt wird.[1255]) Zu diesem Verstoss kommt noch, dass das Grosse und Kleine und dergleichen mehr nothwendig Beziehungen sind, und dass von allen Kategorien die Beziehung am wenigsten ein Natürliches und Seiendes ist; sie kommt vielmehr erst nach der Beschaffenheit und Grösse;[1256]) auch ist, wie gesagt, die Beziehung nur ein Zustand des Grossen und kein Stoff, vielmehr muss ein Anderes dabei Stoff sein. Auch kommt die Beziehung selbst dem ganz Allgemeinen so wie dessen Theilen und Arten zu; denn nichts ist gross oder klein, noch viel oder wenig, noch überhaupt eine Beziehung, was nicht in Rücksicht auf ein Anderes viel oder wenig, gross oder klein oder überhaupt bezogen ist. Ein Zeichen, dass die Beziehung am wenigsten selbstständig und seiend ist, liegt auch darin, dass bei ihr allein weder ein Entstehen noch

---

mit einander haben und deshalb auch nicht zusammen gezählt und gemessen werden können.

[1255]) Hier ist das zu Erl. 1249 Gesagte zu wiederholen.

[1256]) So wie A. verschiedene Arten des Seienden annimmt, so auch verschiedene Grade desselben. Anstatt die Beziehungen ganz von dem Seienden auszuschliessen und als reine Formen des Denkens anzuerkennen, kommt A. nicht weiter, als dass er ihnen den niedrigsten Grad des Seins anweist und sie noch hinter die Kategorie der Beschaffenheit und Grösse stellt, welche bereits im Grade des Seins den selbstständigen Dingen nachstehen. Dies ist ein grosser Mangel in der Philosophie des A.; es giebt vielmehr nur ein Sein als solches und weder Arten noch Grade desselben. Die Beziehungen sind gar nichts Seiendes. Erst durch diesen Grundsatz erreicht die Erkenntniss der Natur Festigkeit und Einfachheit.

Vergehen noch eine Bewegung Statt hat, während bei dem Grossen Vermehrung und Verminderung, bei der Beschaffenheit Veränderung, bei dem Raum Bewegung und bei den selbstständigen Dingen einfach Entstehen und Vergehen Statt hat.[1257]) Alles dies besteht bei den Beziehungen nicht; denn das Bezogene ist, ohne sich zu verändern, bald kleiner, bald grösser als das Andere oder gleich, wenn dieses sich in der Grösse verändert. Auch muss jedes Seiende einen Stoff haben, der dem Vermögen nach es ist, und dies gilt auch für das Selbstständige; die Beziehung ist aber weder dem Vermögen, noch der Wirklichkeit nach ein Selbstständig-Seiendes, und es ist deshalb widersinnig und unmöglich, das Nicht-Seiende zum Element des Selbstständig-Seienden und zu dem Früheren zu machen; vielmehr sind alle anderen Kategorien später als das Selbstständig-Seiende. Auch werden die Elemente nicht als die Elemente von einem Unterliegenden ausgesagt; dagegen wird das Viele und das Wenige theils getrennt, theils verbunden von der Zahl ausgesagt; ebenso das Grosse und Kleine von der Linie, und das Breite und Schmale von der Fläche.[1258]) Wenn es ferner eine Menge giebt, die immer das Wenige ist, wie die Zwei (denn wäre die Zwei das Viele, so müsste die Eins das Wenige sein), so giebt es auch ein einfach Vieles, z. B. die Zehn, oder wenn diese nicht die höchste Zahl ist, dann die Zehntausend.[1259]) Wie soll diese Zahl

---

[1257]) Diese Umstände, vor Allem aber der Umstand, dass derselbe Gegenstand zugleich die entgegengesetzten Beziehungen annimmt, zugleich gross und klein, alt und jung ist, zeigt, dass diese Formen nur dem Denken angehören und keine seienden Bestimmungen der Dinge bezeichnen.

[1258]) Deshalb können also das Viele und das Wenige nicht Elemente sein.

[1259]) Die Platoniker lassen alle Zahlen aus dem Vielen und Wenigen entstehen; A. zeigt ihnen hier, dass es auch eine Zahl giebt, die nur das Wenige, und eine Zahl, die nur das Viele enthält; jenes die Zwei, dieses die höchste Zahl; dass mithin dieses Prinzip nicht allgemein gültig ist. Die Zehn ist in dem dekadischen System die höchste einfache Zahl.

aus dem Wenigen und dem Vielen bestehen? Denn es muss entweder beides von ihr ausgesagt werden oder keines, während jetzt nur das eine von ihr ausgesagt wird.

Zweites Kapitel.

Ueberhaupt ist zu untersuchen, ob es möglich ist, dass die ewigen Dinge aus Elementen bestehen können; sie müssten dann auch Stoff enthalten; denn alles aus Elementen Bestehende ist zusammengesetzt.[1260]) Wenn nun jedes Ding geworden sein muss, mag nun das, aus dem

---

[1260]) Die Platoniker leiten die Ideen und Idealzahlen aus Elementen ab, insofern sie als solche die Eins und die unbestimmte Zwei oder anderes Aehnliche setzen. A. macht ihnen deshalb hier den Einwurf, dass ihre ewigen Dinge, d. h. ihre Ideen nicht ewig sein können, weil alles Stoff Habende nur das Bestimmte dem Vermögen nach ist, mithin auch das Vermögen des Nichtseins in sich hat, was dem Begriff des Ewigen widerspricht. — Vom Standpunkt des A. kann man die logische Wahrheit dieses Einwurfes nicht bestreiten; allein diese Lehre von Vermögen und Wirklichkeit ist ein ebenso leeres Gedankenspiel wie die Ideen des Plato, und im Grunde ist deshalb die Widerlegung nicht besser als das, was widerlegt werden soll. Das ganze Kapitel bewegt sich in solchem Spiel mit Beziehungen und solchen daraus für das Seiende abgeleiteten Grundsätzen. Auch hier zeigt sich, wie vergeblich es ist, über die Beobachtung hinaus vermittelst des blossen Denkens Gesetze für das Seiende finden zu wollen; das Denken hat in sich selbst nur die Beziehungsformen, mit denen man zwar ein mannichfaches Gedankenspiel treiben kann, aber dem Seienden niemals näher kommen noch es erkennen kann. Nur deshalb ist die Metaphysik zu einer so unfruchtbaren Wissenschaft geworden; nur die Schule liebt es, in ihren Netzen sich herumzutreiben, ohne aus ihnen heraus zu dem Seienden selbst zu gelangen.

es geworden, ein Ewiges sein oder nicht, und wenn Alles aus dem entsteht, was das Entstehende dem Vermögen nach ist (denn aus dem Unmöglichen könnte es weder werden noch sein), und wenn ein Vermögen wirklich und nicht wirklich werden kann, so würde, wenn auch die Zahl oder sonst etwas, was Stoff enthält, noch so sehr immer bestände, doch dieselbe auch des Nicht-seins fähig sein; wie ja das Eintägige ebenso gut wie das, was noch so viel Jahre dauert, des Nicht-seins fähig ist und deshalb dies auch von dem gilt, was eine endlose Zeit dauert. Jene Dinge können deshalb nicht als ewig gelten, da das des Nicht-seins-Fähige nicht zu dem Ewigen gehört, wie ich bei anderen Untersuchungen gelegentlich dargethan habe.[1261]) Wenn nun der Satz allgemein wahr ist, dass nur das wirkliche Selbstständig-Seiende ewig sein kann, die Elemente aber ihrem Sein nach zu dem Stoff gehören, so kann es kein ewiges Selbstständig-Seiendes geben, was aus ihm einwohnenden Elementen zusammengesetzt ist. Manche machen zwar die Zwei zu dem der Eins folgenden unbestimmten Element, indem sie das Ungleiche wegen der daraus hervorgehenden Schwierigkeiten verwerfen. Indess werden dadurch nur diejenigen Schwierigkeiten beseitigt, welche daraus hervorgehen, dass man das Ungleiche und die Beziehung zu Elementen gemacht hatte; dagegen müssen, abgesehen von dieser Meinung, die übrigen Schwierigkeiten bleiben, mag man nun die Ideal-Zahlen oder die mathematischen Zahlen aus Elementen ableiten.

Ihre Verirrung zu solchen Ursachen hat mancherlei Gründe; hauptsächlich waren es altväterische Bedenklichkeiten. Sie meinten,[1262]) alle Dinge müssten zu Einem,

---

1261) Man bezieht dies auf Buch 9, Kap. 8 oder auf die Schrift über den Himmel, Buch 1, Kap. 10.

1262) Darunter ist Plato selbst zu verstehen; Parmenides hatte nur das Sein zugelassen, kein Nicht-sein; Plato erkannte, dass mit diesem Einen, dem Sein allein, die Mannichfaltigkeit und die Vielheit der Dinge nicht erreicht und erklärt werden könne; deshalb nahm er auch den Gegensatz des Seins, das Nicht-Sein als bestehend und als ein Element der Dinge an. Diese Ansicht greift A. hier an. A. nennt die Bedenken altväterisch, weil

und zwar zu dem Seienden-an-sich werden, wenn man nicht den Ausspruch des Parmenides: „Nimmer lehre Du das, dass das Nicht-seiende sei", zu lösen und zu widerlegen wisse. Man müsse deshalb zeigen, dass das Nicht-seiende sei; denn nur dann könnten die Dinge, deren ja viele sind, aus einem Seienden und einem Anderen werden. Allein zunächst hat das Seiende mehrere Bedeutungen; Etwas heisst so, bald weil es ein Selbstständig-Seiendes ist, bald weil es eine Beschaffenheit ist, oder eine Grösse oder etwas aus den übrigen Kategorien. In welchem Sinne ist also der Satz gemeint, dass alles Seiende Eins werde, wenn nicht auch das Nicht-Seiende bestehe? Sind darunter die selbstständigen Dinge oder nur deren Zustände gemeint? Dann würde auch alles Andere zu Einem werden, und sowohl das Selbstständige wie das Beschaffene und das Grosse und alles Andere, was etwas bezeichnet, würde zu Einem werden.[1263]) Es ist aber

---

diese von Parmenides aufgestellten Ansichten zu seiner, des A. Zeit, bereits philosophisch für überwunden galten.

[1263]) Wenn A. hier diesen Einwurf Plato's gegen die Lehre der Eleaten nicht anerkennen will, so verkennt er die Tiefe des Platonischen Gedankens und die Bedeutung des Seins bei den Eleaten. Die Eleaten leugneten, dass es mehrere Arten des Seienden gebe; das Sein ist nach ihnen durchaus Eins. Ihr Gedanke war rein dialektisch; sie sagten: Wenn das Sein Arten haben soll, so ist das Besondere, was es zu Arten macht, schon kein Sein mehr, denn als das Besondere ist es etwas Anderes wie die Gattung. Dem liegt der wahre Gedanke unter, dass das Sein nicht zu dem Inhalte der Dinge gehört, sondern die allgemeine, diesen Inhalt durchdringende Form ist; im Gegensatz zu der Wissensform, welche diesen Inhalt als gewussten durchdringt. Insofern stimmen die Eleaten genau mit der Darstellung B. I., 66. Anstatt auf diesen tiefen Gedanken einzugehen, setzt ihnen A. nun seine verschiedenen Arten des Seins nach den Kategorien entgegen, die blos aus dem gewöhnlichen Vorstellen und der Sprache aufgelesen sind und aller tieferen Begründung des Begriffes des Seins entbehren. — Plato hatte deshalb den Mangel des Eleatischen Systems viel tiefer erfasst; er fühlte, dass noch etwas Anderes neben dem Sein bestehen

verkehrt, ja unmöglich, dass die eine entstandene Natur die Ursache sowohl für das Selbstständig-Seiende als für das so Beschaffene und so Grosse und an diesem Orte Seiende werden kann.

Ferner fragt es sich, aus welchem Nicht-Seienden und Seienden die Dinge werden sollen? Denn wenn das Seiende viele Bedeutungen hat, so hat auch das Nicht-Seiende ebenso viele; der Nicht-Mensch z. B. bezeichnet, dass etwas kein Selbstständig-Seiendes ist; das Nicht-Gerade aber bezeichnet das Nicht-sein einer bestimmten Beschaffenheit, und das Nicht-Drei-Ellige das Nicht-sein einer bestimmten Grösse. Aus welchem Seienden und Nicht-Seienden sind also die vielen Dinge entstanden? Plato will zwar mit dem Nicht-Seienden das Falsche und eine solche Natur bezeichnen, aus welcher im Verein mit dem Seienden die Dinge geworden. Deshalb will er das Falsche als ein Etwas setzen, so wie die Feldmesser auch das, was keinen Fuss lang ist, doch für einen Fuss lang nehmen.[1264]) Allein es kann sich unmöglich so verhalten. Die Feldmesser setzen keineswegs ein Falches voraus (denn jene Annahme ist kein Vordersatz eines Schlusses),[1265])

---

müsse, um die Welt zu verstehen und abzuleiten; er irrte nur insofern, als er dieses Andere als den reinen Gegensatz, als das Nicht-Seiende setzte, während die wahre Ueberwindung der Schwierigkeit darin liegt, dass Inhalt und Form bei den Dingen gesondert wird, und dass das Sein nur zu der Form gerechnet wird, welche dem Inhalte nicht wesentlich ist. A. bleibt auch hier in blossen äusserlichen Angriffen stehen und bringt später seine beliebte Auflösung durch Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit.

1264) Diese Ansichten des Plato sind vorzüglich in seinem Dialog: Der Sophist, entwickelt.

1265) Das Beispiel mit den Feldmessern ist wohl so zu verstehen, dass diese bei der Kartirung ihrer gemessenen Felder eine viel kleinere Länge doch als die Länge eines Fusses setzen, wie man auch jetzt von den Landkarten z. B. sagt, sie sind nach dem Maassstab von Ein-Zehntausendtheil der wirklichen Grösse gefertigt. Deshalb kann A. sagen, dies sei keine falsche Voraussetzung; sie bezeichnet nur das Verhältniss der Grösse oder Sache

und aus einem Nicht-Seienden dieser Art können die Dinge weder werden noch in es vergehen. Denn das Nicht-Seiende wird zwar je nach den sprachlichen Biegungsformen gleichmässig von allen Kategorien ausgesagt; aber ausserdem heisst auch das Falsche und das nur Dem-Vermögen-nach-Seiende ein Nicht-Seiendes und aus letzterem findet das Werden statt; z. B. aus dem Nicht-Menschen, der aber Mensch dem Vermögen nach ist, wird der Mensch, und aus dem Nicht-Weissen, was aber dem Vermögen nach Weiss ist, wird das Weisse und dies gilt ebensowohl, wenn nur Eines, als wenn Viele werden. Ihre Untersuchung scheint nur darauf zu gehen, wie das Seiende im Sinne eines Selbstständigen Vieles werde; denn es sind Zahlen, Längen und Körper, die sie entstehen lassen; allein es ist verkehrt, bei dieser Frage blos das Was der Dinge zu berücksichtigen, aber nicht die Beschaffenheiten und die Grössen. Weder die unbestimmte Zweiheit noch das Grosse und Kleine kann bewirken, dass es zwei weisse Farben oder viele Farben, Säfte und Gestalten giebt; sonst wären auch diese Dinge Zahlen und Einsen. Wären Jene der Sache näher getreten, so würden sie auch bei diesen Dingen die Ursache erkannt haben; denn auch hier ist dasselbe oder ein Aehnliches die Ursache.[1266]) Diese Versäumniss ist auch Schuld, dass sie

---

zur Grösse ihres Bildes und ist deshalb kein Vordersatz eines Schlusses, der allemal eine bestimmte Behauptung ist, dass das Prädikat dem Subjekte zukomme, und der kein blosses Verhältniss bezeichnet.

1266) Unter dieser Ursache meint A. den Stoff (ὕλη); so wie dieser schon bei den selbstständigen Dingen nach A. die Vielheit der Dinge bewirkt, so thut er es auch für die Vielheit der Beschaffenheiten. — Es ist indess dieser Stoff des A. ein höchst schwankender Begriff, der bald die blosse Seinsform, bald die blosse Möglichkeit, bald einen wirklichen Stoff, wie Wasser und Luft, bezeichnet, dem nur die bestimmtere Form fehlt. Deshalb ist dieser Begriff wegen seiner Biegsamkeit zwar sehr bequem zur Beseitigung der mancherlei Bedenken, die auftreten, aber nicht geeignet, die Natur der wirklichen Dinge zu erklären und die Erkenntniss derselben zu fördern. — Näher betrachtet sind die Vielen das Erste, und das Eine ihr

bei ihrer Nachforschung nach dem Gegensatz des Seienden und der Eins, aus welchem mit dieser die Dinge entstanden sein sollen, die Beziehung und das Ungleiche als solches annehmen, obgleich diese weder Gegentheile noch Verneinungen von jenen sind, sondern nur eine einzelne Natur der Dinge, wie das Was und die Beschaffenheit. Auch hätten sie untersuchen sollen, weshalb die Beziehung ein Vieles und nicht Eines ist; so aber untersuchen sie zwar, wie die vielen Einsen neben der ersten entstanden, aber nicht, wie das viele Ungleiche neben dem einen Ungleichen entstanden. Dennoch gebrauchen sie die Beziehungen und sprechen von Grossem und Kleinem, von Vielem und Wenigem, aus dem die Zahlen geworden sein sollen, und von einem Langen und Kurzen, aus dem die Länge, von einem Breiten und Schmalen, aus dem die Fläche, von einem Tiefen und Flachen, aus dem das Körperliche geworden sein soll, und noch andere Arten der Beziehungen stellen sie auf. Was bewirkt aber, dass diese sich zu vielen gestalten? [1267])

---

begriffliches Stück, oder ihr Begriff, ist erst durch das Denken des Menschen gebildet; die Frage ist also für die realistische Auffassung nicht die: Wo sind die vielen Dinge hergekommen? sondern: Wo ist das Eine hergekommen, auf das der Mensch sie reduzirt hat? und da ergiebt sich die Auflösung leicht aus der Natur des begrifflichen Denkens. Das Viele wird dann aus diesem einen Begriff dadurch, dass die Unterschiede des Ortes oder der Zeit, die bei der Begriffsbildung abgetrennt worden sind, denselben wieder zugesetzt werden.

[1267]) Diese Forderung des A., dass Plato auch die Vielheit der Beziehungen hätte rechtfertigen sollen, ist insofern unbegründet, als A. selbst in dem vorgehenden Kapitel anerkannt hat, dass die Beziehungen gar nicht zu dem Seienden gehören. Wenn er dies auch etwas schwankend ausgedrückt hat, so liegt doch eben darin der Grund, dass diese Beziehungen, als blosse Formen des Denkens, zu keinen Vielen werden, so wie man dies von den vielen Menschen gegenüber dem Begriff Mensch sagen kann. Die Beziehungsform bleibt in ihrer Art immer nur eine im Denken, die den vielen Dingen nur im Denken übergezogen wird, ohne deshalb selbst ein Seiendes zu

Hieraus erhellt, dass man, wie gesagt, jedem ein dem Vermögen nach Seiendes unterstellen muss. Dies hat auch der Urheber dieser Lehre ausgesprochen; er setzte ein solches dem Vermögen nach, aber nicht an sich Seiende, was die Beziehung sein sollte, als hätte er die Beschaffenheit genannt, welche weder dem Vermögen nach die Eins noch das Seiende ist, noch die Verneinung der Eins und des Seienden, sondern selbst eine Art des Seienden ist. Allein bei seiner Untersuchung, wie die vielen Dinge geworden, hätte er sich, wie gesagt, nicht auf eine Kategorie beschränken und nicht blos ermitteln sollen, wie die vielen selbstständigen Dinge oder die vielen Beschaffenheiten geworden, sondern wie das Seiende zu Vielem geworden; denn das Seiende ist bald ein Selbstständiges, bald ein Zustand, bald eine Beziehung.[1267b)] Bei den übrigen Kategorien besteht ein besonderer Grund für das Dasein von Vielem; denn da sie, wenn ihr Unterliegendes zu Vielem wird oder Vieles ist, davon nicht trennbar sind, so werden auch die Beschaffenheiten und die Grössen zu Vielem. Dennoch muss jede Gattung des Seienden einen gewissen Stoff haben, nur ist er nicht trennbar von den selbstständigen Dingen.[1268)]

Indess hat man bei den einzelnen Dingen einen Grund zu fragen, wie das Dieses zu Vielen werde, wenn es kein solches Dieses und keine solche Natur giebt, wie besprochen worden.[1268b)] Dies Bedenken hier besteht aber mehr darin, weshalb es der Wirklichkeit nach viele selbstständige Dinge giebt und nicht blos eines. Wenn nun das Dieses und das Grosse nicht dasselbe sind, so wird

---

werden oder an der Vielheit des Seienden Theil zu nehmen.

1267b) Hier erklärt A. die Beziehung wieder einfach für ein Seiendes, was mit seinen Ausführungen in dem vorgehenden Kapitel schlecht übereinstimmt.

1268) Bei der Beziehung hat A. in dem vorgehenden Kapitel ausdrücklich bemerkt, dass sie ohne Stoff sei.

1268b) A. meint: Wenn man das Ungleiche des Plato nicht als Grund des Vielen bei den Dingen zulässt, so ist die Frage schwer zu lösen, wenn man nicht den Stoff (ὑλη) als solche Ursache setzt, wie bereits wiederholt besprochen worden ist.

uns von Jenen nicht erklärt, weshalb die Dinge viele sind, sondern nur wie das Grosse Vieles ist. Denn alle Zahlen bezeichnen ein Grosses, und die Eins bedeutet, auch wenn sie kein Maass ist, das der Grösse nach Untheilbare. Sind nun das Grosse und das Was verschieden, so fehlt die Erklärung, woraus dieses Was entsteht, und wie es Vieles wird; sind sie aber identisch, so begegnet diese Behauptung vielen Bedenken. 1269)

Man könnte vielleicht auch die Untersuchung darüber fordern, woher man den Glauben nehmen solle, dass die Zahlen ein Sein haben. Für Denjenigen, welcher Ideen annimmt, geben diese einen Anhalt für das Sein der Zahlen, da jede Zahl eine besondere Idee ist und die Idee auch bei den übrigen Dingen in irgend einer Weise die Ursache ihres Seins ist. Diese Ansicht mag zur Zeit dahingestellt bleiben. Wer aber dieser Ansicht nicht beitreten kann, weil er die der Ideenlehre anhaftenden Bedenken kennt und deshalb das Sein von Ideal-Zahlen nicht annimmt, bei dem fragt es sich, worauf ein Solcher, der nur die mathematische Zahl zulässt, seinen Glauben, dass solche Idealzahlen bestehen, stützen soll, und was solche Zahlen für das Uebrige nützen. Der Begründer dieser Lehre sagt selbst, dass die Idealzahl Zahl von Nichts sei; er bezeichnet sie als eine für sich seiende Natur; auch zeigt der Augenschein, dass sie von Nichts Ursache ist, denn alle Lehrsätze der Arithmetik finden, wie gesagt, an den Sinnen-Dingen statt. 1269b)

1269) Indem Plato in seiner späteren Lehre die Ideen und die selbstständigen Dinge zu Zahlen macht, so hat er sie nur zu einem Quantitativen oder Grossen gemacht; die selbstständigen Dinge oder das Was derselben ist aber von ihrer Grösse verschieden; deshalb genügt die Platonische Erklärung von der Vielheit des Grossen nicht für die Erklärung der Vielheit der selbstständigen Dinge oder des Was. Dies ist der Sinn der Stelle.

1269b) „Zahl von Nichts“ soll hier bedeuten, die Zahl sei kein Prädikat, werde von keinem Unterliegenden ausgesagt, sondern sei ein Selbstständiges, was nur als Subjekt ausgesagt werden kann. Dem entgegnet A., dass die Zahlen nicht von den Dingen trennbar sind, dass sie

Drittes Kapitel.

Die nun, welche Ideen annehmen und behaupten, dass sie Zahlen seien, der Annahme entsprechend, dass jedes Ding besonders neben seinen vielen Exemplaren bestehe, versuchen von einer jeden Eins zu sagen, wie und wodurch sie ist.[1270] Da jedoch dies weder nothwendig noch möglich ist, so kann man daraus auch nicht das Sein der Zahlen ableiten.[1271] Dagegen liessen die Pythagoräer, weil sie sahen, dass viele Bestimmungen der Zahlen den sinnlichen Körpern innewohnten, die Dinge wohl Zahlen sein, aber nicht getrennt, sondern die Dinge sollten aus Zahlen bestehen. Und weshalb? Weil die Eigenschaften der Zahlen in der musikalischen Harmonie und im Himmel sowie in vielen anderen Dingen bestehen. Wer dagegen nur die mathematischen Zahlen anerkennt, kann dergleichen nach seinen Voraussetzungen nicht behaupten und sagt nur, dass ohnedem es keine Wissenschaft von den Zahlen geben könne.[1272] Ich nehme dagegen an, dass eine solche stattfindet, wie ich oben be-

---

nur ein Prädikat derselben sind, und zwar auch von den sinnlichen Dingen, wie er Buch 13, Kap. 2 und 3 ausgeführt hat.

[1270]) Der Text ist hier wahrscheinlich verdorben; deshalb ist die Uebersetzung nicht ganz deutlich. Der Sinn ist, dass die Platoniker behaupten, die Ideen (jedes Ding) beständen neben den einzelnen Dingen besonders und für sich, und so versuchten, in ihnen eine Ursache für diese einzelnen Dinge zu bieten.

[1271]) D. h.: Giebt es also keine Ideen, so giebt es auch keine für sich bestehenden Idealzahlen, ein Satz, den A. schon am Schluss des vorgehenden Kapitels zu beweisen gesucht hat.

[1272]) A. meint: Die, welche nur die mathematischen Zahlen zulassen, aber sie von den Sinnendingen, abweichend von den Pythagoräern, trennen, können weder mit Plato Idealzahlen noch mit den Pythagoräern behaupten, dass die Dinge aus Zahlen bestehen, und sie stützen ihre Ansicht nur darauf, dass sie behaupten, ohne solche Zah-

merkt habe. Offenbar bestehen die mathematischen Zahlen nicht getrennt, denn sonst würden die Bestimmungen derselben nicht in den Körpern enthalten sein. In der letzteren Hinsicht kann man den Pythagoräern nichts anhaben; aber wenn sie **aus** den Zahlen die natürlichen Körper bilden, und **aus** dem, was keine Schwere oder Leichtigkeit hat, Dinge, die dies haben, so scheinen sie von einem anderen Himmel und anderen Körpern als den sinnlichen zu sprechen.[1273]) Diejenigen dagegen, welche die Zahlen zu etwas Besonderem machen, weil ihre Lehrsätze für die sinnlichen Körper nicht zutreffen, obgleich sie doch wahr sind und der Seele zusagen, nehmen deshalb an, dass sie sind und getrennt bestehen, und behaupten dies ebenso von den mathematischen Grössen.[1274]) Nun muss aber offenbar eine solche entgegengesetzte Behauptung auch zu Entgegengesetztem führen, und wer dies annimmt, hat daher die eben erwähnte Schwierigkeit zu heben, wie es möglich ist, dass, wenn die Bestimmungen der Zahlen durchaus nicht in den sinnlichen Dingen enthalten sind, sie doch darin angetroffen werden.[1274b]) — Andere nehmen an, dass, weil der Punkt die Grenze und das Aeusserste der Linie ist, und diese die Grenze der Fläche, und diese die Grenze des Körpers, deshalb auch dergleichen Naturen sein müssen.[1275]) Auch bei dieser

---

len für sich wäre keine Wissenschaft von denselben möglich, weil dann das Objekt für die Wissenschaft fehle.

[1273]) Die Zahlen haben nämlich keine Schwere, und wenn die Pythagoräer dennoch die schweren Körper daraus bilden, so entfernen sie sich völlig von der Natur, wie sie die Erfahrung zeigt, und machen sich eine eigene Natur und einen eigenen Himmel zurecht.

[1274]) Dies sind die in Erl. 1272 erwähnten Philosophen.

[1274b]) D. h. wie es möglich ist, dass die Lehrsätze der Zahlen für die sinnlichen Dinge volle Anwendung und Wahrheit haben, obgleich doch die Zahl etwas Besonderes sein soll, was nicht zu den sinnlichen Dingen gerechnet werden kann.

[1275]) D. h. sie folgern aus dem Dasein diese Bestimmungen als Grenzen, dass sie auch für sich bestehen müssen.

Ansicht muss man prüfen, ob sie nicht sehr schwankend ist; denn die Enden sind nichts Selbstständiges, sondern vielmehr nur Grenzen; denn es giebt ja auch eine Grenze des Gehens und der Bewegung überhaupt, und es müsste dann auch eine solche Grenze ein Dieses und ein Selbstständiges sein, was doch widersinnig ist. Aber selbst wenn diese Enden auch sind, so müssen sie doch alle an den Sinnendingen sein; denn von diesen hat diese Behauptung sie ausgesagt. Warum sollten sie dann aber getrennt bestehen? [1276]) — Ferner wird Jemand, der nicht zu leichtfertig verfährt, auch zu untersuchen haben, weshalb von allen Zahlen und den mathematischen Bestimmungen keine frühere auf die spätere einen Einfluss ausübt? Denn wenn es auch keine Zahlen giebt, so werden für Die, welche nur überhaupt das Mathematische annehmen, dennoch die stetigen Grössen bleiben, und wenn auch diese nicht sein sollten, so werden doch die Seelen und die sinnlichen Körper bleiben. Allein die Natur wird in ihren Erscheinungen schwerlich so ohne Zusammenhang sein wie ein schlechtes Trauerspiel. [1277]) Diesem Fehler

---

1276) Diese Widerlegung der auf strengen und folgerechten Schlüssen beruhenden Behauptungen der Gegner, welche A. hier bietet, ist, wie so oft von ihm geschieht, aus der rohesten Erfahrung und Meinung des täglichen Lebens entnommen. Weil diese Behauptung der Gegner dem gewöhnlichen Vorstellen unfassbar scheint, deshalb soll sie unwahr sein. Dies ist keine Widerlegung. Wenn A. zugeben muss, dass diese Grenzen an den Dingen bestehen, so hätte er andere Beweise als solche Trivialitäten für ihre Untrennbarkeit beibringen müssen. Mit solchen, dem gewöhnlichen Vorstellen entlehnten Gründen könnte auch sein stoffloses, nur sich selbst denkendes göttliches Wesen widerlegt werden; denn auch bei diesen Gedanken findet das gewöhnliche Vorstellen dieselbe Schwierigkeit und meint, dass die blosse Form ohne Stoff nicht bestehen könne.

1277) Zur Erläuterung dient die Stelle Buch 7, Kap. 2, wo diese Ansicht dem Speusipp zugeschrieben wird. Indem Dieser für jede Art von Dingen besondere Anfänge setzte, zerriss er den Zusammenhang in der Natur.

entgehen Die, welche Ideen annehmen, weil sie die stetigen Grössen aus dem Stoff und aus der Zahl entstehen lassen, und zwar aus der Zwei die Länge und aus der Drei etwa die Fläche und aus der Vier oder anderen Zahlen, was gleichgültig ist, die Körper. Sollen nun diese so entstandenen Dinge Ideen sein? oder wie verhält es sich mit ihnen, und wie verbinden sie sich mit den Dingen? Offenbar in keiner Weise, wie auch bei den mathematischen Bestimmungen eine Verbindung nicht stattfindet.[1278]) Auch giebt es keinen Lehrsatz über sie, wenn man nicht auch an den mathematischen Lehrsätzen rütteln und eigene Meinungen darüber aufstellen will. Es ist aber nicht schwer, beliebige Voraussetzungen zu machen und eine lange Beweisführung daran zu ketten. Diese Philosophen fehlen, indem sie das Mathematische in der angegebenen Weise noch zu den Ideen hinzuverlangen; dagegen haben Die, welche zuerst zwei Arten von Zahlen annahmen, die Idealzahlen und die mathematischen, in keiner Weise angegeben und können es auch nicht, wie und woraus die mathematische Zahl entsteht. Sie stellen sie zwischen die Ideal- und die sinnliche Zahl. Entsteht sie nun aus dem Grossen und Kleinen, so ist sie dieselbe mit der Idealzahl; während sie doch aus einem anderen Grossen und Kleinen sein muss, weil sie die stetigen Grössen erzeugt. Wird die mathematische Zahl aber zu etwas Anderem gemacht, so erhält man mehrere Elemente, und wenn eine Eins für jede Art der Anfang ist, so giebt es für diese mehreren Einsen eine gemeinsame Eins.[1279])

1278) A. kommt hier auf die Schwierigkeit zurück, die in dem „Theilhaben" (μετεχειν) der Einzeldinge an ihren Ideen liegt; er rügt den fehlenden Uebergang der Ideen zu den einzelnen Dingen, und der Idealzahl zu den einzelnen Zahlen.

1279) A. rügt hier an der Platonischen Lehre, dass sie zu verschiedenen Anfängen für die verschiedenen Klassen von Dingen führe; die Ideen, die sinnlichen Dinge und die mathematischen in der Mitte haben dann jede Klasse ihre besondere Eins als Anfang; aber, sagt A., solche mehrere Einsen hätten dann wieder eine höhere (gemeinsame) Eins über sich und wären also keine Anfänge.

Auch muss man untersuchen, wie die Eins so zu vielen Einsen werden kann, zumal da nach der Ansicht Jener die Zahl nur aus der Eins und der unbestimmten Zwei werden kann.

Alles dies ist aber widersinnig und widerspricht sich selbst und dem Wohlbegründeten. Es erinnert an die „lange Rede“ des Simonides; denn die lange Rede entsteht wie die Rede der Sklaven, wenn man nichts Gesundes spricht.[1280] Das Grosse und Kleine als Elemente scheinen selbst laut zu bezeugen, dass sie mit Gewalt herbeigezogen worden; denn sie können in keiner Weise die Zahl erzeugen, als nur die auf Verdoppelung der Eins beruhende.[1281] Es ist auch verkehrt, eine Entstehung der ewigen Dinge anzunehmen; ja, es ist dies eine Unmöglichkeit.[1282] Ob nun die Pythagoräer eine solche Entstehung[1283] annehmen oder nicht, darüber kann man nicht in Ungewissem sein; denn sie sagen deutlich, dass, nachdem die Eins gebildet worden (sei es aus Flächen oder aus Farbe oder aus Samen oder aus etwas, was sie selbst nicht angeben können), der nächste Theil des Unbegrenzten von der Eins als der Grenze angezogen und begrenzt worden sei. Da sie indess hier von der Weltentstehung handeln und Naturbetrachtungen anstellen, so ist es billig, diese Ansichten bei Gelegenheit der Untersuchungen über die Natur zu prüfen und deshalb in der jetzigen Untersuchung bei Seite zu lassen, in der die An-

---

1280) Der alte Kommentator Alexander sagt zu dieser Stelle: Simonides ahmt in seinen Reden, denen er die Ueberschrift: „Ungeordnete Reden“ gegeben hat, die Reden der Sklaven nach, die etwas zerbrochen haben und nun sich gegen ihren Herrn mit langen und einander widersprechenden Reden zu entschuldigen suchen, indem sie immer die Wahrheit zu umgehen streben.

1281) Man vergl. Buch 13, Kap. 8, wo A. denselben Gedanken ausspricht.

1282) Die Idealzahlen entstehen nämlich nach Plato aus höheren Anfängen, nämlich aus der Eins und der unbestimmten Zwei, und dennoch sollen die Idealzahlen nach Plato ewig sein.

1283) Nämlich der ewigen Dinge.

fänge des Unbeweglichen aufgesucht werden und also nur die Entstehung solcher Zahlen zu erforschen ist.[1284]

Viertes Kapitel.

Von dem Ungeraden behaupten sie keine Entstehung, so dass sie offenbar nur das Gerade als entstanden ansehen. Einige lassen das erste Gerade aus dem gleichgemachten Ungleichen des Grossen und Kleinen hervorgehen. Sie müssen deshalb die Ungleichheit noch vor das Gleichgewordene setzen; denn wenn diese immer gleichgemacht gewesen wären, so hätten sie früher nicht ungleich gewesen sein können, weil bei dem Immerseienden es kein Früher giebt. Hieraus erhellt, dass sie nicht der wissenschaftlichen Erkenntniss wegen die Entstehung der Zahlen annehmen.[1285]

Eine schwierige Frage, die, selbst gut gelöst, leicht Tadel erfährt, ist die, wie die Elemente und die Anfänge sich zu dem Guten und Schönen verhalten; näher die Frage, ob das, was ich von jenen das Gute selbst und das Beste nenne, zu den Anfängen gehört oder nicht, sondern späteren Ursprungs ist?[1286] Letzterer Ansicht

1284) D. h. den unbewegten oder ewigen Zahlen, welche Untersuchung in dem folgenden Kapitel geschieht.

1285) In einzelnen Wissenschaften, z. B. in der Geometrie, lässt man verwickelte Figuren aus einfachen entstehen; damit ist keine zeitliche Entstehung derselben in dieser Weise gemeint, sondern nur eine Auflösung und Wiederverbindung innerhalb des Denkens, also nur behufs der wissenschaftlichen Erkenntniss. Eine solche Wendung will aber A. hier für die Platoniker nicht zulassen; er meint, sie hätten eine wirkliche zeitliche Entstehung des Geraden bei ihrer Lehre im Sinne gehabt. — Dies ist der Sinn der Stelle.

1286) A. tritt hier endlich aus jenen leeren Abstraktionen und halb mythischen Lehren der Pythagoräer und Platoniker heraus und kommt auf die interessante und in

scheinen einige der jetzigen Gotteslehrer zu sein, welche die Frage verneinen und annehmen, dass erst nach Vortritt der Natur der seienden Dinge das Gute und Schöne

---

der Philosophie viel behandelte Frage, ob das Gute in der Welt der Anfang derselben oder ihr Resultat ist, ob das System der Emanation oder der Evolution gelte. A. nimmt das Erstere an; Hegel lässt das Gute sich aus dem leeren Sein und Nichts allmählich entwickeln; Hegel nimmt dies aber mehr im Sinne der logischen Entwickelung, während A. ein reales, zeitliches erstes Sein des Guten behauptet.

Diese Untersuchung geräth zugleich in das Spiel metaphysischer Hypothesen, wenn man das Gute als ein selbstständiges Seiende anerkennt, oder auch nur als ein Absolutes, was in einem Wesen als Attribut desselben besteht. Die grosse Frage ist: Hat das Gute einen Grund und welches ist dieser? Oder, wenn dies nicht der Fall ist, woran kann der Mensch das Gute erkennen? Bekanntlich besteht auch in der christlichen Theologie der Streit, ob Gott das Gute gebiete, weil es gut sei, oder ob etwas erst dadurch gut werde, weil Gott es gebiete. Die erste Annahme stellt das Gute als das Höhere hin, dem selbst Gott sich zu fügen hat; er schafft es nicht, sondern verbreitet es nur. Die letztere Annahme vermeidet diese Beschränkung des unendlichen Gottes, allein sie nimmt dem Guten seine absolute und innere Heiligkeit, weil nun nicht mehr sein Inhalt, sondern die Aeusserlichkeit, dass Gott es als Gebot erlässt, dessen Inhalt zu dem Guten macht. Man hat diese Schwierigkeit dadurch zu umgehen gesucht, dass man das Gute in seinem Inhalt zu einem Inhalt Gottes selbst erhob. Damit hat auch Stahl in seiner Rechtsphilosophie sich herauszuhelfen gesucht. Allein diese Lösung ist nur scheinbar; gehört das Gute in seinem festen Inhalte zu dem Wesen Gottes, so ist offenbar die Allmacht Gottes damit aufgehoben; denn dieser Inhalt ist dann eine Schranke für Gott, selbst wenn es auch seine eigene Schranke ist; er kann dann das Böse nicht wollen, und zwar nicht vermöge seiner Freiheit, sondern weil das Gute als solches ihm die Schranke seines Willens zieht. Das Gute bleibt dann immer das Höhere gegen den Willen Gottes; der Wille

erschienen sei. Bei dieser Ansicht entgehen sie einer wirklichen Schwierigkeit, in welche Die gerathen, welche, wie von Manchen geschieht, die Eins als Anfang setzen.

---

erhält seine Richtung und seine Leitung nur von dem festen, in Gott bestehenden Guten. Diese Ansicht führt also immer zur ersten Ansicht zurück und zeigt, dass diese Gegensätze der zuerst genannten beiden Alternativen unversöhnlich sind. Deshalb kann man diesem Dilemma nur ausweichen damit, dass man das Gute als kein Absolutes anerkennt, d. h. dass das Gute nur für den Menschen besteht und aus der Schwäche seiner Natur gegenüber den erhabenen Mächten und Autoritäten hervorgeht; diese unermessliche Uebermacht derselben weckt die Achtungsgefühle für die Gebote dieser Autoritäten, und der Mensch nimmt die Gebote dieser erhabenen Mächte in Achtung als das Sittliche hin, gleichviel, welches deren Inhalt ist. Diese Ansicht verletzt allerdings das sittliche Gefühl des Einzelnen, dem es unentbehrlich ist, das Gute seinem *Inhalte* nach für das Heilige und Absolute zu halten; allein dieses Gefühl ist kein Kriterium der Wahrheit und deshalb kein begründeter Einwurf. Nur diese Auffassung vermag alle hier auftretenden Schwierigkeiten zu lösen, das volle Verständniss der sittlichen Welt zu gewähren und dabei die ethischen Prinzipien aus dem Natürlich-Seienden abzuleiten und so die Spaltung und den Gegensatz des Natürlichen und Sittlichen aufzuheben, an dem die Philosophie seit ihrem Entstehen krankt. Alle Philosophen, welche, wie *Epikur*, *Spinoza*, die *Encyklopädisten* und *Bentham*, das Sittliche aus der Lust ableiten, sind dabei von dem instinktiven Gedanken geleitet worden, dass diese Kluft zwischen Natur und Sittlichkeit nicht bestehen dürfe; allein sie haben diese Kluft nicht anders zu tilgen vermocht, als dass sie das Sittliche selbst zerstörten und in das blos Kluge und Nützliche verwandelten. Dies widerspricht aber dem Bewusstsein und der inneren Erfahrung eines Jeden; deshalb kommt es darauf an, dieses sittliche Gefühl, was mit der Lust und Klugheit nichts gemein hat, dennoch aus dem Natürlichen, d. h. aus der Lust abzuleiten. Diese anscheinende Unmöglichkeit verschwindet, wenn das Gute und Sittliche für den Menschen seine Quelle in der *erhabenen Macht*

Diese Schwierigkeit entsteht nicht daraus, dass sie das Gute dem Anfange als innewohnend setzen, sondern daraus, dass sie die Eins als Anfang, und als Anfang im

---

eines Gebietenden hat. Für diesen Gebietenden wird sein Gebot nur durch seine Lust bestimmt; aber für den Menschen, der dieses Gebot in Achtung empfängt, wird durch diese Erhabenheit des Gebieters es zu einem Sittlichen. Es ist die Folge der der menschlichen Seele innewohnenden Achtungsgefühle. Diese Gefühle sind für ihn die Quelle seines sittlichen Handelns; sie stellen sich den Gefühlen der Lust entgegen und bestimmen neben diesen sein Wollen und Handeln. Zugleich aber haben diese Achtungsgefühle eine äussere Ursache, und diese ist die unermesslich grosse Macht eines Gebietenden. Diese Macht und nicht der innere Werth der Gebote ist es, welche die Achtung vor denselben in dem Menschen erweckt und dadurch die Befolgung dieser Gebote aus Achtung vor denselben zu einem Sittlichen für den Menschen macht. Diese Achtungsgefühle bilden die Brücke, welche die Kluft zwischen dem Sittlichen und dem Natürlichen überbrückt; sie sind, wenigstens in dieser Ausbildung, nur eine Eigenthümlichkeit der menschlichen Seele; die Thierseelen zeigen nur leise, kaum bemerkbare Spuren oder Anfänge dieser Gefühle; deshalb wird das Handeln der Thiere nur durch die Lust und den Schmerz bestimmt, und es fehlt ihnen das Sittliche. Nur bei den höheren Thieren, wie z. B. bei den Jagdhunden, kann man Anfänge davon bemerken. In B. XI. ist diese Ansicht weiter ausgeführt worden. An ihrer Hand wird sich nun leicht das Ungenügende der hier von A. entwickelten Ansicht zeigen lassen. A. war, wie Plato, noch ganz in der Sittlichkeit seines Volkes und seiner Zeit befangen; als Mensch und Bürger war dies seine Pflicht; aber als Philosoph hätte er bemerken sollen, dass der sittliche Inhalt bei den verschiedenen Völkern ein durchaus verschiedener ist, und dass er in keinem Volke ein fester ist, sondern sich in einer steten, wenn auch leisen Veränderung befindet. Damit fällt das in der Brust waltende sittliche Gefühl als philosophische Basis des Inhaltes des Sittlichen; denn dieses Gefühl kann sonst in verschiedenen Völkern und Zeiten mit gleichem Rechte für den entgegen-

Sinne eines Elementes setzen und die Zahl aus der Eins werden lassen.[1287]) Auch die alten Dichter stimmen jener Ansicht bei, indem sie nicht die ersten Dinge, wie die Nacht und den Himmel oder das Chaos oder den Okeanos, sondern den Zeus als Herrscher aufführen.[1288]) Indess kamen diese Dichter zu dieser Ansicht dadurch, dass sie die Herrscher der Dinge wechseln liessen;[1289])

---

gesetzten Inhalt als Basis und Rechtfertigung aufgestellt werden. Fällt aber diese Basis, so fallen auch alle Begründungen des sittlichen Inhaltes, die von Plato und Aristoteles in ihren ethischen Werken dafür gegeben werden; sie stützen sich alle entweder auf das sittliche Gefühl ihres Volkes und ihrer Zeit oder auf den Nutzen. Den deutlichsten Beleg geben dazu die Dialoge des Sokrates in den Memorabilien des Xenophon. Dass nun der Nutzen nicht zu dem Begriffe der Pflicht und Tugend führen kann, ist seit Kant nicht mehr in Zweifel zu ziehen. Deshalb steht der wissenschaftliche Werth der ethischen Werke dieser beiden grössten Philosophen des Alterthums so tief; deshalb erfreut sich an ihnen allerdings der einfache sittliche Mensch, wie sich der fromme Christ an der Bibel erbaut; er findet in ihnen das, was auch seine Brust erfüllt und seine sittliche Stärke ausmacht; allein für den Philosophen sind sie ein hohles Gerede, was nicht bemerkt, dass hundert Meilen weiter oder hundert Jahre später das Entgegengesetzte mit denselben Gründen als sittlich vertheidigt werden kann.

1287) A. setzt nämlich das Gute als Anfang und auch als einem Anderen, nämlich seinem Gotte innewohnend; der Fehler seiner Gegner besteht also nach seiner Ansicht nur darin, dass sie nicht einen Gott, sondern die blosse Eins als das setzen, dem das Gute innewohnt, und dass sie diese Eins nicht als eine Form (εἶδος), sondern als Element, d. h. als Stoff (ὕλη) behandeln.

1288) Indem Zeus als Herrscher das Gute enthält, aber erst der späteren Entwickelung der Welt angehört, stimmen diese Dichter Denen bei, welche das Gute nicht als Anfang setzen.

1289) A. will damit sagen, dass diese Ansicht der alten Mythe ohne philosophische Begründung ist und sich mehr zufällig eingestellt hat.

aber die halben Dichter, die nicht Alles mythisch darstellen, wie Pherekides und einige Andere, setzen das erste Erzeugende als das beste, und auch die Magier und einige spätere Philosophen, wie Empedokles und Anaxagoras, machten der Eine die Freundschaft zu einem Element und der Andere die Vernunft zu dem Anfang.[1289 b] Von den Philosophen, welche das Sein unbewegter Dinge[1290] annehmen, lassen einige die Eins als solche auch das Gute als solches sein, und das Gute soll wesentlich die Eins sein.

Die Frage ist nun, welcher Ansicht man beitreten solle? Es wäre nun wunderbar, wenn dem Ersten und Ewigen und Sich-selbst-Genugsamen dieses Erste und Selbstgenügende und das Heil nicht als ein Gutes zukäme; nur weil es sich wohl befindet, ist es unvergänglich und sich selbst genug. Die Annahme eines solchen Anfangs dürfte daher die wahre sein.[1291] Dagegen ist es unmöglich, dass dieser Anfang die Eins oder, wenn dies nicht, dass er ein Element und ein Element der Zahlen sei; denn es zeigen sich dann viele Schwierigkeiten. Manche haben deshalb diese Ansicht aufgegeben, indem sie zwar dabei blieben, dass die Eins erster Anfang und Element sei, aber nur von der mathematischen Zahl. Bleibt man aber bei dieser Ansicht, so werden alle Einsen zu einem Guten, und es giebt dann einen grossen Reichthum von Gutem. Ferner sind die Ideen, da sie Zahlen sind, auch eine Art Gutes. Nun kann man aber Ideen annehmen, für was man will. Setzt man nun Ideen nur

---

1289 b) Die Freundschaft und die Vernunft enthalten nach A. schon das Gute in sich. Unter den Magiern sind die Perser und die Anhänger des Zoroaster zu verstehen, der in Ormuz ein gutes und in Ariman ein böses Prinzip setzte.

1290) Darunter sind die Ideen zu verstehen; A. kommt hier nochmals auf Plato zurück. Der Text scheint verdorben zu sein.

1291) Die Schwäche dieser Begründung liegt auf der Hand; auch hier appellirt A. an die herrschenden Meinungen der Menge und an das sittliche Gefühl, welche indess beide kein philosophisches Fundament abgeben können, wie Erl. 1286 dargelegt worden ist.

für das Gute, so sind die Ideen kein Selbstständiges;[1291b]) nimmt man aber Ideen auch von den selbstständigen Dingen an, so werden alle Thiere und Pflanzen, und was an diesen Theil hat, ein Gutes. Solche verkehrte Folgen ergeben sich. Ferner ist dann das entgegengesetzte Element, sei es die Menge oder das Ungleiche und das Grosse und Kleine, das Böse selbst; deshalb vermied es jener Philosoph,[1292]) das Gute mit der Eins zu verbinden; denn dann müsste, da alle Entstehung aus dem Entgegengesetzten erfolgt, das Schlechte die Natur der Menge sein. Dagegen ergiebt sich für Die, welche das Ungleiche als die Natur des Bösen annehmen, dass alle Dinge mit Ausnahme der Eins als Eins an dem Bösen Theil haben, und dass die Zahlen mehr als die stetigen Grössen an dem reinen Bösen Theil haben, und dass das Böse der Ort des Guten ist und an dem Guten Theil hat, und dass es nach seinem eigenen Untergange strebt; denn das Entgegengesetzte ist verderblich für sein Entgegengesetztes, und wenn der Stoff jedes dem Vermögen nach ist, wenn z. B. das Feuer dem Vermögen nach der Stoff des wirklichen Feuers ist, so wird das Böse das Gute selbst, dem Vermögen nach, sein.[1293]) Diese Folgen kommen alle davon, dass Jene theils alle Anfänge zu Elementen, theils zu

---

1291b) Weil dann das Dasein der Ideen von etwas Anderem, nämlich dem Guten, bedingt ist.

1292) Damit ist wahrscheinlich Speusipp gemeint; da A. diese Ansicht schon kurz vorher angeführt hat, so kann er sagen: jener Philosoph.

1293) Die Zahlen haben nach dieser Ansicht mehr Theil am Bösen, weil sie dem Ungleichen näher stehen als die Linien und Flächen, ihrer genetischen Ableitung nach. Das Böse ist dann der Ort des Guten, weil der Stoff der Ort der Form ist. Der Stoff strebt nach der Form; also das Böse nach seiner eigenen Vernichtung. Das Böse als Stoff ist dann schon dem Vermögen nach das Wirkliche, und somit das Böse dem Vermögen nach das Gute. — Dergleichen Widerlegungen wollen nicht viel sagen; sie ruhen sämmtlich auf Sätzen, die A. sich selbst erst zurecht gemacht hat, und die theils aus Verkehrung der Beziehungsformen in ein Seiendes, theils aus Induktionen auf ungenügenden Unterlagen hervorgegangen sind.

Gegensätzen machen, theils daraus, dass sie die Eins zu einem Anfange machen, theils daraus, dass sie die Zahlen zu den ersten selbstständigen Dingen erheben, die getrennt bestehen und Ideen sein sollen.

Fünftes Kapitel.

Wenn es somit gleich unmöglich ist, das Gute in dieser Weise zu den Anfängen zu stellen oder nicht zu stellen, so erhellt, dass die Anfänge und die ersten selbstständigen Dinge hier nicht richtig aufgestellt sein können. Auch würde man nicht richtig verfahren, wenn man die Anfänge des Universums den Anfängen der Thiere und Pflanzen gleichstellte, weil das Vollendetere immer aus dem unbestimmteren Unvollendeten hervorgehe und deshalb auch mit den ersten Anfängen es sich so verhalten müsse, so dass dann selbst die Eins-an-sich noch kein Seiendes darstellen würde. Vielmehr sind auch dort die Anfänge, aus denen das Lebende entsteht, vollkommen; denn der Mensch erzeugt den Menschen, und der Samen ist nicht das Erste.[1294] Auch ist es verkehrt, den Ort zugleich mit den Körpern und dem Mathematischen entstehen zu lassen (denn der Ort gehört den Einzeldingen an, und deshalb sind diese örtlich trennbar; dagegen sind die

---

1294) Dieser Einwurf ist sophistisch, weil es sich nicht um die Mittelglieder der Reihe handelt, wo man allerdings beliebig den Vater oder den Samen als Ursache des Kindes ansehen kann, sondern um den Anfang der Reihe; es fragt sich, welches war da eher? und da ist die Annahme des A. weniger gerechtfertigt als die andere, weil der Mensch als Erstes ein weit kunstvolleres Werk ist als der Samen. — Solcher Streit ist indess ein leeres metaphysisches Spiel, das nicht werth ist, dass man darum Worte verliert; vielmehr erhellt, dass, wenn Mensch und Samen einander bedingen, beide ihren Ursprung aus einem Dritten ableiten müssen, wie die moderne Wissenschaft es thut.

mathematischen Gegenstände an keinem Orte) und zu sagen, dass sie wo sind, aber nicht anzugeben, welches der Ort ist. Auch hätten Die, welche die Dinge aus Elementen ableiten und die Zahlen zu den ersten Elementen der Dinge machen, auseinandersetzen sollen, wie das Eine aus dem Anderen wird, und so die Weise angeben sollen, wie die Zahlen aus den Anfängen entstehen. Soll dies etwa durch Mischung geschehen? Allein nicht Alles ist mischbar und das Entstandene von den Elementen verschieden, und die Eins könnte dann nicht getrennt und als eine andere Natur bestehen, was sie doch wollen. Oder etwa durch Zusammensetzung, wie die Silbe? Allein dann müsste die Zahl eine Lage haben,[1295]) und man würde dann die Eins und die Menge von einander gesondert sich vorstellen.[1296])

Dies also soll die Zahl sein, die Eins und die Menge oder die Eins und das Ungleiche. Allein das Aus-etwas-bestehen kann bedeuten, dass dieses Etwas darin enthalten sei, oder es kann auch diese Bedeutung nicht haben; wie ist es nun bei der Zahl zu verstehen? Ein Bestehen aus Anderem findet nur bei Denjenigen statt, was eine Entstehung hat. Soll es also vielleicht sich so wie bei dem Samen verhalten? Allein dem steht entgegen, dass von einem Untheilbaren nichts abgehen kann.[1297]) Oder soll das Entstehen der Zahl so stattfinden wie bei dem Entstehen von Etwas aus seinem Gegentheil, wo letzteres nicht bleibt? Allein in solchen Fällen bleibt etwas Anderes unterliegend.[1298]) Wenn also die Eins von Diesem

---

1295) Denn bei der Silbe entscheidet z. B. die gegenseitige Stelle der Buchstaben; a b und b a haben dieselben Elemente, allein eine verschiedene Stellung zu einander; deshalb ist die Silbe in beiden verschieden.

1296) Bei dem Zusammengesetzten sind die Elemente nur räumlich einander genähert; aber sie treten noch als unterschieden für die Betrachtung hervor; dies ist bei den Zahlen aber nicht der Fall.

1297) Die Eins ist untheilbar, hat keine Bestandtheile, kann deshalb auch keinen Samen aus sich entlassen.

1298) Wenn auch z. B. das Grüne gelb wird, so bleibt doch das Blatt des Baumes auch bei dem gelb gewordenen das Unterliegende.

der Menge, von dem Anderen dem Ungleichen als gegentheilig gegenübergestellt wird, wobei die Eins als das Gleiche genommen wird, so wird die Zahl aus Gegentheiligem entstehen; dann muss aber Etwas beharren, aus dem die Zahl entstanden und was von der gewordenen Zahl verschieden ist. Aber wie kommt es dann, dass alles Andere, was aus Gegentheiligem wird, oder von dem ein Gegentheil besteht, untergeht, selbst wenn es aus Allen entstanden wäre, die Zahl aber nicht untergeht? Hierauf geben sie keine Antwort. Dennoch wirkt das Gegentheilige, mag es darin sein oder nicht, vernichtend; so hebt z. B. der Streit die Mischung auf, und doch sollte dies nicht sein, da die letztere dem Streit nicht entgegengesetzt ist.

Auch wird nichts darüber bestimmt, wie die Zahlen die Ursachen der Dinge und des Seins werden, ob dies in der Weise der Grenze geschehen soll, wie die Punkte die Grösse bestimmen, oder so, wie Eurytos[1299]) jedem Dinge seine bestimmte Zahl gab, also z. B. diese Zahl dem Menschen, jene dem Pferde, wobei er gleich Denen, welche die Zahlen in die Gestalt eines Dreieckes oder Viereckes ordnen, die Gestalt der Pflanzen mit Rechensteinen abbildete; oder weil ein Verhältniss oder eine Harmonie der Zahlen besteht, und so etwas auch der Mensch und die anderen Dinge sind? Aber in welcher Weise sind da die Eigenschaften, z. B. das Weisse, das Süsse, das Warme Zahlen? Allein es ist klar, dass die Zahlen keine selbstständigen Dinge und keine Ursachen der Gestalt sind; denn der Begriff ist das Seiende, die Zahl ist aber hier nur der Stoff. So ist z. B. die Zahl nur insofern das Seiende des Fleisches oder Knochens,

---

1299) Eurytos war ein Pythagoräer, der die Zahlenlehre in seiner Weise weiter ausbildete. Man hatte bereits bemerkt, dass gewisse Zahlen sich in der Gestalt eines Dreiecks, andere in der eines Viereckes darstellen lassen, wenn man ihre Einsen als Punkte neben einander stellte. Dies benutzte Eurytos und suchte so die Gestalt der Pflanzen und Thiere aus solchen Einsen (Rechensteinen) zu bilden und daraus dann zu rechtfertigen, dass diejenige Zahl das Wesen und Sein des Thieres sei, dessen Gestalt mit seinen figurirten Einsen stimmte.

als darin drei Theile des Feuers und zwei Theile der Erde sind, und so ist die Zahl immer die Zahl von etwas und in diesem Sinne auch feurig oder erdig oder aus Einsen bestehend; aber das Seiende liegt in dem Verhältniss dieser Menge zu jener Menge bei der Mischung, und dieses ist keine Zahl, sondern ein Mischungsverhältniss von körperlichen oder sonst wie beschaffenen Zahlen.[1300])

Sonach ist die Zahl auch nicht durch eine Wirksamkeit Ursache, und dies gilt sowohl von der Zahl überhaupt wie von der aus Einsen bestehenden;[1301]) ebensowenig ist sie Stoff oder Begriff und Form der Dinge, und auch als Zweck kann sie nicht aufgefasst werden.

1300) Auch hier macht nur die Schwerfälligkeit des Ausdrucks den an sich einfachen Gedanken unverständlich. A. stellt der Lehre, dass die Verhältnisse der Zahlen das Wesen der Dinge bilden, den richtigen Einwurf entgegen, dass diese Verhältnisse nur Beziehungen sind. Damit ist für die realistische Auffassung der Dinge Alles gesagt; denn als Beziehung sind diese Verhältnisse eben nur eine Form im Denken und kein Seiendes. Allein da A. noch immer schwankt, ob die Beziehung (*προς τι*) ein Seiendes ist oder nicht, so kann er diesen Grund nicht rein geltend machen; er liegt aber doch seiner Ausführung zu Grunde, indem er sagt, das Mischungsverhältniss verlangt körperliche oder sonst wie beschaffene Zahlen, d. h. es verlangt eine seiende Unterlage, von der es ausgesagt werden kann; es ist also nicht selbst diese Unterlage oder dieses Seiende. — Dies Alles trifft natürlich den tieferen Gedanken der Pythagoräer nur sehr oberflächlich, wie immer, wenn man ein fremdes System aus einem anderen davon ganz verschiedenen widerlegen will. — Uebrigens scheint der Text der Stelle vielfach verdorben zu sein.

1301) A. meint, dies gilt sowohl von den Idealzahlen wie von den mathematischen Zahlen.

Sechstes Kapitel.

Auch kann die Frage entstehen, was das von den Zahlen kommende Gute ist, und ob es die nach Zahlen, seien es gerade oder ungerade, stattfindende Mischung ist?[1302] Nun ist aber das Honigwasser um nichts gesünder, wenn es nach dem Verhältniss von Drei zu Drei gemischt ist, vielmehr ist es wohl zuträglicher, wenn es nach keinem Verhältniss gemischt, sondern wässerig oder der Zahl nach ungemischt ist.[1303] Ferner beruhen die

---

1302) Die Pythagoräer leiteten das Gute in den Dingen von dem Zahlenverhältniss ab, in dem ihre Elemente in ihnen gemischt waren; insbesondere wurde Werth darauf gelegt, ob die Mischung in geraden oder ungeraden Zahlen besteht, ob das Verhältniss genau in Zahlen bestimmt ist oder nicht u. s. w. So ist Honigwasser in gerader Zahl gemischt, wenn zwei Theile Honig und zwei Theile Wasser darin sind, oder zwei Theile Honig und vier Theile Wasser; in ungerader, wenn der Honig zu drei, das Wasser zu zwei oder vier Theilen darin ist. Dagegen erhebt A. hier seine Einwendungen.

1303) Unter „nach keinem Verhältniss gemischt“ ist eine Mischung zu verstehen, wo die Elemente nicht nach einem bestimmten Zahlenverhältniss vorher gemessen und danach gemischt worden, sondern wo man blos nach ungefähr oder nach dem Instinkt des Kranken oder nach dem Wohlgeschmack die Stoffe zusammengeschüttet. Dasselbe ist wohl auch unter „der Zahl nach ungemischt“ zu verstehen. Dieser Einwand des A. ist ebenfalls nur aus dem gewöhnlichen Vorstellen des Lebens hergenommen; da meint man, es könne auf solche scharfe oder genaue Zahlenverhältnisse nicht ankommen. Allein die Wissenschaft hat solche Meinungen schon längst widerlegt; die Aerzte verschreiben ihre Rezepte nach sehr genau bestimmten Quantitäten und Gewichten, und in der Chemie ist jetzt eines ihrer Grundgesetze, dass die Mischungsverhältnisse der Elemente zu Säuren, Salzen und anderen zusammengesetzten Körpern nur in arithmetisch genau bestimmten Verhältnissen oder in Aequivalenten erfolgen.

Verhältnisse bei den Mischungen in einer Addition der Zahlen und nicht in einer Multiplikation; es werden drei Theile zu zweien zugesetzt, aber nicht dreimal zwei Theile; denn in dem Vervielfachten bleibt die Gattung dieselbe, und durch das Element A muss das Produkt A B G, und durch D das Produkt D E Z gemessen werden, und überhaupt muss Alles durch ein Identisches gemessen werden.[1304]) Es kann also die Zahl des Feuers B E G Z, und die Zahl des Wassers nicht zweimal drei sein.[1305]) Ist es aber nothwendig, dass Alles an einer Zahl Gemeinschaft habe, so müssen viele Dinge identisch werden, und dieselbe Zahl ist dann in diesem und in jenem Dinge enthalten.[1306]) Ist nun diese Theilnahme an der Zahl der Grund, und beruht das Dasein des Dinges hierauf? oder ist dies unbekannt? So haben z. B. die Umläufe der Sonne eine bestimmte Zahl und ebenso die des Mondes; auch hat jedes Lebendige eine Zahl seines Lebens und seines Alters; was hindert nun, dass einige dieser Zahlen Quadratzahlen, andere Kubikzahlen sind, und dass einige einander einfach gleich, andere doppelt so gross seien?

[1304]) Die Pythagoräer gaben das Zahlenverhältniss der Mischung in Form der Multiplikation an, z. B. dreimal zwei; dies tadelt A. und meint, es könne hier das Verhältniss nur in der Form einfacher Zahlen angegeben werden; also nicht dreimal zwei, sondern drei zu zwei. Dies ist selbstverständlich; benannte Zahlen können nicht mit benannten Zahlen multiplizirt werden; allein schwerlich werden die Pythagoräer den Satz in dem Sinne gemeint haben, wie A. ihn hier bekämpft. Die Buchstaben sind übrigens hier als Zahlen zu nehmen; im Griechischen sind sie die Zeichen der Zahlen; A ist das Zeichen der 1, B das Zeichen der 2, G (Gamma) das Zeichen der 3 u. s. w.

[1305]) Feuer und Wasser galten den Pythagoräern als die Elemente des Fleisches.

[1306]) Weil die Pythagoräer sich auf die einfachen und kleineren Zahlen beschränken, auf welche sie das Wesen der Dinge zurückführen; dann, sagt A., reichen diese Zahlen für die Verschiedenheit der Dinge nicht aus, und viele Dinge erhalten dann dieselbe Zahl und sind damit identisch, was doch gegen die Erfahrung geht.

Offenbar ist hier kein Hinderniss dessen vorhanden, vielmehr müssten die Zahlen auch in solchen Arten vorkommen, wenn Alles an den Zahlen Theil hat und das Verschiedenste unter dieselbe Zahl fallen kann. Wenn also mehreren Dingen dieselbe Zahl zukommt, so wären diese Dinge, welche dieselbe Art von Zahl hätten, identisch, z. B. Sonne und Mond wären dasselbe.[1307]) — Doch warum sind die Zahlen Ursachen? So giebt es sieben Vokale, sieben Saiten der Harmonie, sieben Sterne in den Plejaden; mit sieben Jahren wechseln die Thiere die Zähne (d. h. manche, nicht alle),[1308]) und sieben Helden standen vor Theben. Ist dies nun deshalb so gewesen, weil die Zahl Sieben besteht? Sind deshalb jene Helden sieben und die Plejaden ein Siebengestirn? Oder sind jene es nur der Jahre oder einer anderen Ursache wegen, und die Plejaden nur, weil wir so viel zählen? Denn der Bär hat zwölf Sterne, und andere Sternbilder noch mehr.[1309]) So sollen auch nach ihnen die Buchstaben X, PS und Z konsonirend sein, und weil der Konsonanzen drei sind, sollen auch dieser Buchstaben drei sein;[1310]) aber dass es noch tausend Anderes derart giebt, kümmert sie nicht;

[1307]) Sie haben nämlich beide dieselbe tägliche Umlaufszeit um die Erde, die also auf derselben Zahl beruht.

[1308]) Diese Parenthese ist ein eigener Einwurf des A., den er hier einschiebt.

[1309]) A. meint, die Sternbilder sind nicht durch mathematische Linien umschlossen, sondern es ist willkürlich, welche Sterne man zu einem Sternbild zählen will; deshalb ist es zufällig, dass man bei den Plejaden sich nur auf diese Sieben beschränkt hat und nicht auch benachbarte noch mit gezählt hat, wie man das ja bei anderen, z. B. bei den Bären gethan hat.

[1310]) Diese drei Buchstaben sind Doppelkonsonanten, weil dem K, P, T ein S in ihnen anhängt; deshalb machten die Pythagoräer sie zu symphonischen Konsonanten. In der alten Musik hatte man nur die drei Konsonanzen der Prime oder des Grundtons mit der Quarte, Quinte und Oktave; die Terz, welche in der modernen Musik weit wichtiger als diese ist und die weichen und harten Tonarten bestimmt, galt nicht als Konsonanz.

denn auch dem G und R könnte man zusammen ebenso gut ein Zeichen geben. Sind aber nur jene drei Doppelkonsonanten und keiner weiter, und ist der Grund der, dass das Sprechen nur bei jenen Dreien die Anhängung eines S erlaubt, so sind es nur aus diesem Grunde drei, und nicht deshalb, weil es drei Konsonanzen giebt; da der Konsonanzen viel mehr sind, was dort aber nicht möglich ist. Jene Philosophen gleichen den alten Homerikern,[1311]) welche die kleinen Aehnlichkeiten sahen, die grossen aber übersahen. Manche stellen viele solcher Aehnlichkeiten zusammen; so sagen sie, die beiden mittleren Saiten hätten die eine neun, die andere acht Töne, und der Hexameter habe siebzehn Silben, also beide hätten die gleiche Zahl; nach rechts hin habe der Hexameter neun Silben, nach links hin acht.[1312]) Ebenso sei der Abstand des Buchstabens A von dem letzten, und der Abstand bei den Flöten vom Bass bis zum Alt gleich, und die Zahl dieses Abstandes sei gleich der Gesammtheit des Himmels. Nun sehe aber ein Jeder zu, ob es so schwer ist, dergleichen in den ewigen Dingen wie in den vergänglichen Dingen aufzufinden und aufzustellen. Allein diese bei den Zahlen angenommenen Naturen und die Gegentheile davon und überhaupt diese mathematischen Dinge, welche von Manchen zu den Ursachen der Natur gemacht werden, zeigen sich bei näherer Untersuchung dazu durchaus ungeeignet; denn der Begriff der Ursache kann in keiner für die Anfänge geltenden Bedeutungen auf sie angewendet werden. Das freilich machen sie klar,

---

[1311]) Unter „Homerikern“ sind hier nicht die späteren, den Homer nachahmenden Dichter, sondern die Ausleger und Erklärer des Homer gemeint, welche sich mit ihren Erklärungen in Aeusserlichkeiten und Spielereien verloren und die wahren Schönheiten des Gedichtes übersahen. Aehnliche Gedanken äussert A. in seiner Poetik.

[1312]) Der Hexameter hat, wenn man lauter Daktylen (— ⌣ ⌣) annimmt, dreimal sechs, also achtzehn Silben; doch pflegte die Endsilbe des letzten Fusses nicht gezählt zu werden, weil der Ton hier so fiel, dass er kaum hörbar war; deshalb sprach man nur von siebzehn Silben bei dem Hexameter.

dass das Gute besteht, und dass zur Zusammenstellung des Schönen das Ungerade gehört und das Gerade und das Gleiche und die Potenzen einiger Zahlen; denn zugleich sind die Jahreszeiten und eine bestimmte Zahl, und Alles, was sie aus den mathematischen Lehrsätzen herbeibringen, ist von derselben Beschaffenheit.[1313]) Deshalb gleicht es auch dem Zufälligen; er kommt nur nebenbei hinzu, denn Alles ist unter einander zusammengehörend, und überall ist ein Aehnliches; denn in jeder Kategorie des Seienden giebt es Aehnliches, wie das Gerade bei dem Langen dem Glatten bei der Breite ähnlich ist, und wie das Ungerade bei der Zahl dem Weissen in der Farbe ähnlich ist. Auch sind die Idealzahlen nicht die Ursachen von den Harmonien und Aehnlichem; denn bei den Idealzahlen sind die der Art nach gleichen doch von einander verschieden; ja selbst die Einsen sind in ihnen verschieden;[1314]) so dass wegen der Harmonien keine Idealzahlen nöthig sind. Zu diesen und anderen dergleichen Ergebnissen führen jene Ansichten. Wenn so bei

---

[1313]) Die Pythagoräer und die sich ihnen anschliessenden Platoniker theilten die Dinge in zwei Reihen (Zusammenstellungen), in eine des Guten und eine des Schlechten. Der ersten Reihe gehört die Eins, das Ungerade an; der anderen das Viele und Gerade u. s. w. Hierauf bezieht sich diese Stelle, welche dies Alles nur andeutet, weil zu A.'s Zeit diese Ansichten geläufig und bekannt waren. Die vier oder sieben Jahreszeiten, welche die Pythagoräer annahmen, verbanden sie mit der Vierzahl oder Siebenzahl. Pythagoras soll die Jahreszeiten auch mit den musikalischen Konsonanzen verglichen haben.

[1314]) A. hat bereits wiederholt in diesem und dem vorgehenden Buche bemerkt, dass die Idealzahlen nicht addirbar, sondern qualitativ von einander verschieden sein sollen; dies gilt selbst für Idealzahlen gleicher Art; so ist z. B. die Drei mit den drei Dreien der Neun nicht dieselbe; ja selbst die Einsen der einen Idealzahl sind von den Einsen der anderen verschieden. Deshalb, sagt A., können solche Idealzahlen die musikalische Harmonie nicht erklären, weil da die Töne eine Mischung und Verbindung mit einander eingehen.

dieser Erzeugung der Zahlen sich viele Mängel zeigen und in keiner Weise etwas in sich Zusammenstimmendes erreicht worden ist, so dürfte dies ein Zeichen sein, dass die mathematischen Bestimmungen nicht getrennt von den sinnlichen Dingen bestehen, wie Manche behaupten, und dass sie nicht zu den Anfängen gehören.

Ende.



Inhalts-Uebersicht.

Erster Band.

Erstes Buch.

I. Band. Seite

Zweites Buch.

Drittes Buch.

Viertes Buch.

Fünftes Buch.

Sechstes Buch.

Siebentes Buch.

Zweiter Band.

Achtes Buch.

Neuntes Buch.

II. Band. Seite

Zehntes Buch.

Elftes Buch.

Zwölftes Buch.

Dreizehntes Buch.

Vierzehntes Buch.

Druck von Gebrüder Grunert in Berlin.

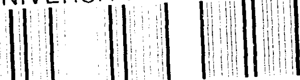
(My 3.50)



PA3898
.M5K6

Aristoteles
Die metaphysik.
(Kirchmann)
1 466 987

1 466 987
Aristoteles


UNIVERSITY OF CHICAGO
44 756 503